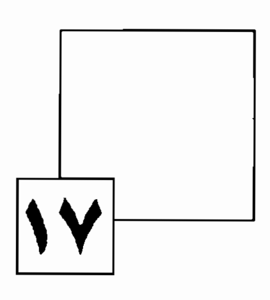
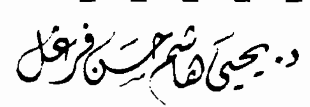
موسوعة العقيدة والأديان



تجديد المنهج
في العقيدة الإسلامية





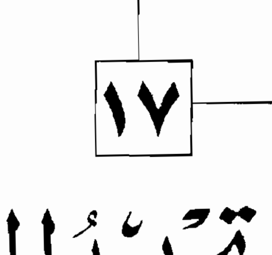
هاشم ، يحيى
تجديد المنهج فى العقيدة الاسلامية
تأليف : د/ يحيى هاشم
ط1 - القاهرة : دار الآفاق العربية 2007
431 ص ، 24سم
تدمك : 9 - 220 - 344 - 977
1- علم الكلام
أ- العنوان
ديوى : 240
رقم الايداع : 13755 /2007

الطبعة الأولى
1428 هـ - 2007

دار الآفـــاق العربيـــة
نشر - توزيع - طباعة
55ش محمود طلعت من ش الطيران
مدينة نصر - القاهرة
تليفون : 22617339 تليفاكس : 22610164
EMIL: Daralafk@yahoo . com



موسوعة العقيدة والأديان



تجديد المنهج في العقيدة الإسلامية

د. يحيى هاشم حسن فرغل



بسم الله الرحمن الرحيم

إهـــداء

إلى روح أبى

تحية وذكرى ودعاء

ذكرى طفل صغير:

ها هو بعض من آثاره

من حقه على ولده فيه: أن يقسو على ما به من أخطاء

ومن حق ولده عليه : أن يستشفع به عما فيه من عثرات .

وهو بعد: صدقة جارية ودعاء

وتحية قبيل لقاء قريب

المقدمـــة

يشرح هذا الكتاب عقائد الإسلام شرحا أساسيا علميا ملتزما بالكتاب والسنة، لإثباتها ورد الشبهات عنها، ويعمل - بطريق غير مباشر - على بناء شخصية المسلم عقليا ووجدانيا وسلوكيا وفقا لعقيدته فى الإيمان بالله، صعودا به فى مدارج الإسلام والإيمان والإحسان

ورفعا للالتباس منذ البداية بالنسبة للمنهجية التى قام عليها الكتاب، نبادر إلى القول بأنها لم تؤد – وما كان لها أن تؤدى – إلى نتائج فى العقيدة إلا أن تكون مقررة أصلا بصريح الكتاب وصحيح السنة .

والمنهجية التى حاولنا تطبيقها تتلخص فيما يلى:

أولا: الاحتكام إلى الأصول المنهجية الثلاثة التى ننادى بالالتزام بها وهى: محدودية العقل، ومرجعية العمل، ومحدودية الجدل .

ثانيا:فى سياق هذه الأصول وبخاصة مرجعية العمل نأخذ بما نسميه "نظرية النجاة" وما تؤدى إليه من قبول التنوع فى المداخل المؤدية إليها: العقلى، والفطرى، والتجريبى، والعملي

ثالثا: الاهتمام بشواهد العلم التجريبى والفكر المعاصر ذات الدلالة فى المسائل الإلهية بعامة، وبخاصة فى: حدوث العالم من ناحية، وغرضية الطبيعة من ناحية ثانية، وتهافت المذاهب المادية، مما يؤكد العقيدة الإسلامية فى الإلهيات .

رابعا: زيادة الاهتمام بالشواهد والأدلة القرآنية والحديثية على مسائل العقيدة .

خامسا: اتخاذ أئمة المدارس العقدية: من السلف والأشاعرة والماتريدية مصدرا هاما من مصادر العلم بالعقيدة، فى ضوء صريح القرآن، وصحيح السنة، إقرارا بجهودهم واستفادة باجتهاداتهم،، مع النقد الموضوعى لبعض آرائهم، والتخلص من العصبية لأى منهم .

سادسا: الانفتاح على المكتبة الإسلامية على اتساعها فى العقيدة والانتفاع بنماذج متنوعة من كتب التراث .

وقد اشتمل الكتاب على الموضوعات الأساسية الآتية:

الباب الأول: فى المداخل والمصطلحات على النحو التالى:

المدخل إلى علم التوحيد ويشمل ما يأتى:

تعريف " الدين" لغة وشرعا، وتعريف "علم التوحيد"، وضوابط الاشتغال به.

العلاقة بين علم الكلام ونشأة الفرق، والمقصود بمصطلح أهل السنة والجماعة.

التعريف بـ "الحكم العقلى "، وأقسامه، وأول ما يجب على المكلف، والتعريف بالنظر العقلى، وحكمه، وتنوع الأدلة والمداخل، وحكم التقليد فى العقيدة، وخبر الواحد، وقيمة الظن فى المنهج الإسلامى .

الباب الثانى: فى المداخل المؤدية إلى الاعتقاد بوجود الله، وصفاته تعالى

الباب الثالث: فى المتشابهات: معنى المحكم والمتشابه، وما يوهم التشبيه من صفاته تعالى، ومواقف العلماء: بين التنزيه والتشبيه، والتفويض والتأويل، ورؤية الله تعالى، والاستواء على العرش، والعلو والنزول، والصفات الخبرية، ومنهج ابن تيمية فى الصفات والمجاز، وموقف المنهج العملى فى مسألة المتشابهات

القضاء والقدر، وما يتعلق به فى موضوعات: أفعال العباد، والهداية والإضلال، والتوفيق والخذلان، والوعد والوعيد، والعدل والمساواة، والصلاح والأصلح،

والسعادة والشقاء، والخير والشر ودور الشيطان وحكمة الابتلاء والفرح والنجاة والفلاح .

الباب الرابع: فى شئون الآخرة

فى البعث، والإنذار بالآخرة، وأهمية التذكير بالنار، والمنطق العملى فى الإنذار، والعقل النظرى المسحور، والنار كحدث كونى، ومنطقية سقوط الكافر فى النار، والرحمة فى الإنذار، ومراتب الخوف وأحكامه، والتبشير بالجنة، ودروب الرحمة، وأوصاف الجنة، والنعيم بين المادية والروحانية .

الباب الخامس: فى المدخل إلى الإيمان، ومصطلح الأسماء والأحكام: حقيقة الإيمان فى المذاهب المختلفة، وعلاقته بالإقرار والتصديق والعمل. زيادة الإيمان ونقصه، العلاقة بين الإسلام والإيمان والإحسان،، وتعليق الإيمان على المشيئة، وإيمان الأطفال، والكبائر والصغائر، حكم مرتكب الكبيرة، وتعددية الأديان، والشرائع،. وحدة الدين عند الله، الإلحاد المعاصر

الباب الأول

المدخل إلى دراسة علم التوحيد

تعريف كلمة " الدين "

يذكر الأصفهانى فى كتاب " المفردات فى غريب القرآن، والنيسابورى فى تفسيره " أن الدين يدل أصالة على الطاعة والجزاء · ويدل مجازا أو توليدا على الشريعة والملة ·

وبمثل ذلك يرى الشهرستانى فى الملل والنحل : أن الدين يدل أصالة على الطاعة والانقياد والجزاء والحســـاب ويدل مجازا على الشريعة والملة .

ويرى الشيخ مصطفى عبد الرازق فى بحثه العميق لهذه الكلمة: أن الكلمة مأخوذة من اللفظ العربى " دَين " - بفتح الدال - فهما من مادة واحدة . وهما مصدران لفعل واحد. وهما يستعملان للدلالة على شيء غير حاضر . ومع ذلك فإن هذا الرأى لا يمنع من أن تكون الكلمة مستعملة فى معان أخرى كثيرة كالطاعة وغيرها .

وأما استعمال كلمة "الدين " فى لغة القرآن: فقد ورد لفظ دين فى القرآن فى أكثر من ثمانين موضعا . ومن معانيها فيه: الحساب . وهناك آيات نستخلص منها أسماء الملل المعروفة التى سميت باسم الدين، وهى التى ينتسب إليها الجماعات الرئيسية الآتية:- ١- المؤمنون. ٢- اليهود. ٣-النصارى . ٤- الصابئة . ٥- المجوس . ٦ - المشركون. [١] ٧- وآخرون مختلفون:

---

(١) الآيات ٦٢ سورة ٢،٦٩ سورة ٥،١٧ سورة ٢٢.

فمنهم:

أ- من أنكر الخالق والبعث والإعادة وقال بالدهرية.[1]

ب-ومنهم من أقر بالخالق وبالحدوث وأنكر البعث.[2]

جـ- ومنهم من أقر بالخالق وبالحدوث وبنوع من البعث وأنكر الرسل وعبد الأصنام كوسطاء[3].

وأما المعنى الشرعى لكلمة دين فنذكر أن القرآن قرر فى الدين أصولا جعلت له معنى شرعيا خاصا . فهو لا يكون إلا وحيا من الله إلى أنبيائه[4] . وهو واحد لا يختلف بين الأولين والآخرين[5] هو الإسلام.

يقول الشيخ محمد عبده فى تفسيره لجزء " عم " (الدين هاهنا هو خلوص السريرة للحق وقيام النفس بصالح العمل، وهو ما كان يدعو إليه صلى الله عليه وسلم وسائر إخوانه من الأنبياء .)

وقد عرفه الشهرستانى فى الملل والنحل: بأنه (ما شرعه الله تعالى على لسان نبيه من الأحكام)

وعرفه البيجورى فى شرح الجوهرة – وعليه أكثر العلماء - بأنه (وضع إلهى سائق لذوى العقول السليمة باختيارهم المحمود إلى ما هو خير لهم بالذات) أو : (هو وضع إلهى سائق لذوى العقول السليمة باختيارهم إلى الصلاح فى الحال والفلاح فى المآل)

---

(١) - الآية ٢٤ سورة ٤٥ .

(٢) - الآية ٧٨،٧٩ سورة ٣٦.

(٣) - الآية ٣ سورة ٣٩.

(٤)أنظر الآية ٣ سورة ١٣ والآية ٤٣ سورة ١٦ .
والآيات ١٦٣،١٦٥ سورة ٤ والآية ١٣ سورة ٤٢ .

(٥) - أنظر كتاب الدين والوحى والإسلام " للشيخ مصطفى عبد الرازق .

(٦) -- أنظر حاشية شيخ الإسلام - الشيخ إبراهيم البيجورى: تحفة المريد على جوهره التوحيد ص ١٤ طبعة بولاق .

ويمكن اختصار التعريف إلى ما ذكره البيجورى أيضا بقوله: (إن الدين هو الأحكام التى وضعها الله، الباعثة للعباد إلى الخير الذاتى)

ويقول العلامة الغنيمى : (الدين: كما فى تعريفات السيد الجرجانى " وضع إلهى يدعو أرباب العقول إلى قبول ما عند الرسول صلى الله عليه وسلم " ويدينون به لرب العالمين)

(والعالمين جمع عالَم: اسم لما يعلم به الله تعالى، وهو كل ما سواه من الجواهر والأجسام والأعراض)[١].

وتأتى الديانة بالنسبة للإنسان بعد الدين، إذ الإنسان يعرف الدين قبل أن يتدين .

ومن هنا فالدين عقد للقلب على الصواب، والديانة سير على هذا العقد .[٢]

وهذا يعنى أن الوضع الإلهى لكلمة الدين لا يتعلق بالأحكام الشرعية فقط وإنما يدخل فيه كل ما يوحى به الله إلى رسله عليهم السلام من أمور الدنيا والآخرة .

كما يعنى إخراج كل ما يضعه الساسة والحكماء من تشريعات وأيديولوجيات .

وهو يعنى سوق البشر باختيارهم إلى الخير الحقيقى : ألا وهو السعادة الأبدية، والقرب من رب البرية.

تعريف علم التوحيد

وكما يسمى البحث فى العقائد الدينية فى الإسلام بعلم التوحيد فإنه كما يقول العلامة الغنيمى يسمى أيضا (" بأصول الدين " وبعلم العقائد، وبعلم التوحيد، وبعلم الكلام)[٣]. كما يسمى : " الفقه الأكبر".

وهو قد سمى علم أصول الدين لأن موضوعه العقائد التى هى الأصول، وأصول الدين: جمع أصل، خلاف الفرع، وفروع الدين هى الأحكام الشرعية لأصوله، وهى العقائد الدينية .

---

(١) \ شرح الغنيمى للعقيدة الطحاوية دار الفكر المعاصر بيروت ودمشق عام ١٩٨٢ : ص ٤٦
(٢)\ التمهيد فى تاريخ الفلسفة الإسلامية للإمام الأكبر الشيخ مصطفى عبد الرازق ص ٢٦٨
(٣)\ شرح الغنيمى للعقيدة الطحاوية دار الفكر المعاصر بيروت ودمشق عام ١٩٨٢ : ص ٤٦

وسمى " الفقه الأكبر لأنه هو الفقه فى الدين، والفقه – المعروف – هو الفقه فى الديانة .

وسمى علم التوحيد باعتبار أشرف مسائله وهى مسألة التوحيد .

وسمى علم الكلام: قيل من باب المقابلة مع علم المنطق للفلاسفة .

وقيل لأن أبوابه عنونت بالكلام فى كذا .

وقيل لأنه يورث قدرة على الكلام مع الخصم فى الشرعيات .

وقيل لأن أهله يتكلمون عادة فيما سكت عنه الصحابة والتابعون .

وقيل لأن مسألة كلام الله هى أشهر أجزائه وأكثرها تأثيرا فى الفرق .

وأرجح أن هذه التسمية لحقت به لكون أشهر مسائله مما لا يتعلق بها عمل . أخذا من كلام مالك بن أنس رضى الله عنه: (الكلام فى الدين أكرهه .. ولا أحب الكلام إلا فيما تحته عمل)[1]

ويقول (وأما الكلام فى الله فالسكوت عنه، لأنى رأيت أهل بلدنا ينهون عن الكلام فى الدين إلا ما كان تحته عمل)[2]

ومن هنا جاء تعريف هذا العلم بأنه[3](العلم بالعقائد الدينية عن الأدلة اليقينية).

وله مع ذلك تعريفات متعددة، يمكن المقارنة بينها فى ضوء ثلاثة أسئلة:

ا – هل يتناول هذا العلم الجانب البنائى والدفاعى معا فى العقيدة أو أنه يقتصر على الجانب الدفاعى ؟

ب – هل يتناول هذا العلم: علمَ الكلام عند جميع الفرق ؟ أو يقتصر على علم الكلام عند السلف وأهل السنة ؟

---

(١) أنظر كتاب "مختصر جامع بيان العلم وفضله " لابن عبد البر المتوفى عام ٤٦٣ هـ ثم انظر كتاب " علم التوحيد " للدكتور مبارك حسن حسين مبارك ص ١٤،١٥

(٢) صون المنطق للسيوطى ج١ ص ١٦٧ ط ٢ نقلا عن أبى القاسم اللالكائى فى كتابه أصول السنة

(٣) شرح الغنيمى للعقيدة الطحاوية دار الفكر المعاصر بيروت ودمشق عام ١٩٨٢ص ٤٧

ج - هل يتناول الجانب النظرى فقط من المسائل العقدية ؟، أو أنه يتناول المسائل العملية أيضا ؟

فقد عرفه ابن خلدون (بأنه علم يتضمن الحجاج عن العقائد الدينية بالأدلة العقلية، والرد على المبتدعة المنحرفين فى الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنة)

وهو بهذا التعريف يخرج علم الكلام عند المعتزلة وأمثالهم . من ناحية و يجعله خاصا بالجانب الدفاعى من ناحية أخرى .

أما تعريفه فى كتاب المواقف للإيجى الأشعرى فهو: (علم يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية بإيراد الحجج، ودفع الشبه والمراد بالعقائد ما يقصد به نفس الاعتقاد دون العمل)

وهو بهذا يجعله شاملا للجانبين: البنائى والدفاعى من ناحية، ومن ناحية أخرى يجعله خاصا بالنواحى النظرية (غير العملية)ولهذا فقد ذهب أصحاب هذا الرأى إلى التفرقة بين علم الكلام وعلم الفقه بأن علم الكلام يبحث فى الأمور النظرية والفقه هو الذى يختص بالأمور العملية .

ونحن نرى أن قصر المسائل الكلامية على نواحى العقيدة النظرية البحتة أمر مستحدث، وأن أقدم تعريف لهذا العلم الذى نجده عند الفارابى وهو (صناعة الكلام ملكة يقتدر بها على نصرة الآراء والأفعال المحدودة التى صرح بها واضع الملة وتزييف كل ما خالفها بالأقاويل)[١] يدخل فيه الآراء والأفعال، ويسوى بينه وبين الفقه من هذا الباب، ويجعل التفرقة بينهما راجعة فحسب إلى أن الكلام يأخذ ما صرح به الشارع لينصره ويقنع به، وأن الفقه يأخذه ليفرع عليه الأحكام.[٢]
ونحن نرجح ما ذكره الفارابى الذى أدخل فيه نصرة الأفعال لأمور:

---

(١) \ إحصاء العلوم للفارابى ص ١٠٧
(٢) إحصاء العلوم ص ١٠٧

منها انسجام ذلك مع المنهج العملى فى الإسلام .

ومنها ما وجدناه عند نشأة هذا العلم من شموله لمسألة الأسماء والأحكام ومرتكب الكبيرة والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، والإمامة وهى موضوعات ذات طابع عملى واضح .

ومنها حاجة العقيدة فى العصر الحاضر إلى نصرة لها من جانب ما يوجه إليها من طعن فى شريعتها العملية فى موضوعات مثل الجهاد وحقوق المرأة والديموقراطية وغيرها إذ أن هذا الطعن يستهدف الطعن فى العقيدة أساسا .

وبناء على ما تقدم تختلف النظرة إلى الغرض من علم الكلام: حيث نلاحظ أن بعض العلماء يجعل الغرض منه دفاعيا فحسب، كما نجده فى تعريف ابن خلدون: فقد عرفه ابن خلدون (بأنه علم يتضمن الحجاج عن العقائد الدينية بالأدلة العقلية، والرد على المبتدعة المنحرفين فى الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنة)

وبعضهم يضيف إلى الجانب الدفاعى منه غرضا أساسيا فى بناء العقيدة ابتداء، وذلك حيث يرى بعض العلماء أن : (غايته: أن يصير الإيمان بالتصديق بالأحكام الشرعية محكما) وأن غايته العظمى: (الفوز بسعادة الدارين: الدنيا بالأمان، والأخرى بالفوز بالجنان، والنجاة من النيران المعدة لأهل الكفر والطغيان)[1]

وحيث يقال أيضا عن غايته إنها: إثبات العقائد الدينية بالأدلة التفصيلية، و دفع شبه المعارضين لها بواسطة الأدلة العقلية التفصيلية التى تدحض حجج الخصم، وتدفع شبهه . وأنه ينتقل بالإنسان من مرتبة التقليد، إلى درجات اليقين . وأنه يربى فى الإنسان الإخلاص فى العمل ومراقبة الله فى السر والعلن. وأنه كما ذكر التفتازانى فى المقاصد: غايته " تحلية الإيمان بالإيقان ومنفعة الفرد بنظام المعاش ونجاة المعاد فهو أشرف العلوم وأرفعها منزلة "

---

(١) شرح الغنيمى للعقيدة الطحاوية دار الفكر المعاصر بيروت ودمشق عام ١٩٨٢ : ص ٤٧

ونحن نرجح القول بأن غايته الدفاع عن العقيدة، أما بناؤها فله أسلوب آخر شامل يتوجه تربويا إلى الشخصية الإنسانية بكل مكوناتها العقلية والوجدانية والعلمية والعملية، ومن هنا يمكن أن يكون لعلم التوحيد جهد نسبى من الإسهام فى هذا البناء .

ضوابط النظر فى علم الكلام (التوحيد)

تقوم هذه الضوابط فى نظرنا عموما على:

نظرية التسليم، ونظرية الإنذار، ونظرية النجاة، ونظرية المداخل،، ونظرية الأصول الثلاثة .

نظرية التسليم :

والتسليم يعنى فى أبسط مظاهره: اشتراط الشروط اللازمة للمعرفة ثم التنازل عنها فى الأساس بحكم الضرورة العملية .

وقد فعلت ذلك جميع الاتجاهات الفكرية الأساسية: الفلسفة العقلية اليقينية، الفلسفة التجريبية، فلسفة الشك، وفلسفة العمل .

فالفلسفة العقلية اليقينية تشترط الحكم العقلى اليقينى، ولكنها إذا سئلت: لماذا الثقة بالعقل أساسا ؟ لم تحر جوابا، ولكن أصرت على التعامل معه والتسليم له بحكم الضرورة العملية.

وفلسفة الشك: إذا سئل صاحبها: هل يتوقف عن التعامل مع ذاته، وأصحابه ووظيفته ومجتمعه وبيئته بحكم ما وقع فيه من الشك واللاأدرية ؟: أجاب: لا، ثم يأخذ بالتسليم لهذه الجهات بحكم الضرورة العملية .

والفلسفة التجريبية وهى تنطلق من حكم العادة والتجربة المبنى على الظن – وإنها لكذلك فى صميم العلم التجريبى -: إذا سئلت كيف يصح الأخذ بأحكامها وهى تحتمل الخطأ ؟ أجابت: إنما نأخذ بها تسليما بحكم الضرورة العملية .

وهذا التسليم فى هذه الفلسفات يفتح الباب الدينى واسعا – بحكم الضرورة العملية – على أساس الإنذار باليوم الآخر

وفى التسليم فى الساحة الإسلامية خصوصا يقول الإمام الطحاوى (ولا يثبت قدم الإسلام إلا على ظهر التسليم والاستسلام، فمن رام علم ما حظر عليه ولم يقنع بالتسليم فهمُه، حجبه مرامُه عن خالص التوحيد، وصافى المعرفة، وصحيح الإيمان، فيتذبذب بين الكفر والإيمان، والتكذيب والإقرار والإنكار، تائها زائغا، شاكا، لا مؤمنا مصدقا ولا جاحدا مكذبا)[1]

فلسفة الإنذار

وكما قلنا آنفا .. فإن هذا التسليم الذى تخضع له أنواع الفلسفات جميعا بحكم الضرورة العملية يفتح الباب الدينى واسعا على أساس الإنذار باليوم الآخر، والإنذار باليوم الآخر كما يقوم على أساس هذه الضرورة العملية فإنه – كفلسفة عملية خاصة – يقوم على مجموعة من الأركان أو الأسس:

وإذا اتفقنا على تعريف الإنذار بأنه " خبر عن خطر مستقبلى محتمل ". فإن التعامل معه إنما يقع فى نطاق العقل العملى حيث لا مفر من اتخاذ قرار، قرار بالاستعداد لهذا الخطر أو قرار بعدم الاستعداد له : وادعاء التوقف عن اتخاذ قرار ينتهى عمليا إلى اتخاذ قرار بعدم الاستعداد، ومن هذا يتبين استحالة التعامل معه بمنطق العقل النظرى الذى يسمح باتخاذ الموقف النظرى الوسط: موقف عدم الوصول إلى أدلة النفى و أدلة الإثبات .

ومن أمثلة الإنذار: إنذار بأن الطعام مسموم، أو بأن العدو على الأبواب، أو الإنذار بالآخرة بعد الموت . ولذا جاء فى الحكمة العملية: لقد أعذر من أنذر .

نظرية النجاة:

إن نظرية النجاة تأتى بالنظر إلى الدين من حيث هو منزل من الله ذلك أن المنهج الإسلامى يستهدف فى الأساس نجاة الإنسان فى الدنيا والآخرة، وأنه ليس لذلك من طريق غير الدخول فى العقيدة الإسلامية .

---

(١) أنظر العقيدة الطحاوية شرح الغنيمى ص ٧٢ ط دار الفكر المعاصر بيروت ودمشق عام ١٩٨٢

ومقتضى هذا المنهج أنه يتميز بالرحمة والتحدى والالتزام :

أولا من ناحية الرحمة: أنه يقبل الإنسان فى ساحة النجاة من أى باب سلك فلا يضيق واسعا، ولا يقفل بابا مفتوحا للرحمة .

ثانيا من ناحية التحدى: أنه يتحدى المنكرين أن يجادلوا بمقياس واضح يختارونه وبه يتعاملون من بين المقاييس التى تنحصر فى: مقياس الفطرة، أو مقياس العقل، أو مقياس العلم الحديث، أو مقياس الضرورة العملية، إذ بأى مقياس من هذه المقاييس يتيسر الدخول إلى ساحة النجاة، كما سوف نبين فيما يأتى .

ثالثا من ناحية الالتزام : أنه يسد منافذ التهرب عند المجادلة لأنه يجادلهم بالمقياس الذى يختارون فيلزمهم بالنتيجة التى إليها يتوصلون .

نظرية المداخل:

تأتى نظرية المداخل بالنظر إلى الدين من حيث يتلقاه البشر: وهنا نجد أمامنا أربعة مداخل يمكن من خلال كل منها مخاطبة الإنسان بالدعوة إلى النجاة .

(١) **المدخل الفطرى:**

وهو يعتمد أساسا على الشعور الإنسانى الذى يملك القلب ويسيطر عليه، بحيث يكون طلب الاستدلال عليه ضربا من اللغو، كالشعور بالجوع والعطش والسرور والحزن .. لا يطلب عليه دليل، وكذلك يمكن تطبيق هذا المدخل فيما يتعلق بالإيمان بوجود الله كما سوف نبينه فى مسألة الإيمان بوجود الله .

(٢) المدخل العقلي:

وهو يعتمد على الدليل العقلى المبنى على البديهيات والمقدمات والنتائج المستخلصة وفق قوانين المنطق، هذه القوانين التى ترجع فى مجملها إلى قانون الذاتية وعدم التناقض .

وبعبارة أخرى فإن هذا المدخل ينطلق من ذاتية العقل وبدهياته المقررة داخليا

وهو المدخل الذى اعتمده علم الكلام غالبا وقدم فيه أدلة وجود الله: دليل الممكن والواجب. دليل الحدوث. دليل الغائية والقصد والاختراع.

(٣) المدخل العلمى التجريبى:

وهو يعتمد على نتائج العلم التجريبى انطلاقا من التجربة العلمية ذاتها، التى تؤكد غرضية الطبيعة ويلتقى فى أساسه مع الدليل العقلى القائم على الغائية والقصد.

(٤) المدخل العملى:

وهو يعتمد على قانون الضرورة العملية القائمة على العقل العملى، مع التفرقة بين العقل النظرى الذى يصح له التردد بين ثلاثة مواقف: الوصول إلى أدلة الإثبات، أو أدلة النفى، أو التردد بين الإثبات والنفى، وبين العقل العملى الذى لا مفر أمامه من اتخاذ قرار: قرار بالعمل أو قرار بعدم العمل، ولا ثالث بينهما.

وهذا العقل العملى هو الذى عرفه علماء الكلام بأنه (قوة التصرف فى الموضوعات واستنباط الصناعات، وتمييز المصالح من المفاسد لانتظام المعاش والمعاد)[1].

وهذه الضرورة العملية هى التى تفرض نفسها فى كل موقف عملى، كما تفرض نفسها فى مواجهة الفرد لمسألة ما بعد الموت. طبقا لقواعد الإنذار.

ميزان الأصول الثلاثة للنظر فى العقيدة:

بناء على ما تقدم فى نظرية التسليم والإنذار والنجاة والمداخل نرى أن هناك ثلاثة أصول يلتزم بها النظر العقدى فى الإسلام و تتخذ ميزانا توزن بها مباحث علم الكلام.

---

(١) أنظر (النظر والمعارف)للقاضى عبد الجبار ص ١٤٢ - ١٦٤ - ١٨٥ -٢٠٣، و (المحيط بالتكليف) له ص ٢٢ -٢٣ و (شرح المقاصد)للإمام لتفتازانى ج٢ ص ٤٥

الأصل الأول:

محدودية العقل البشرى المستقل، وهذا الأصل يستخلص بدهيا من طبيعة العقل البشرى من حيث كونه بشريا أى محدودا بحدود البشر فى قواهم المختلفة بالضرورة .

كما يستخلص من نقد العقل الخالص فى الفلسفة القديمة والإسلامية والحديثة .

كما يستخلص بدهيا من العقيدة الإسلامية بالنظر إلى اعتمادها على الوحى، ومن تفرد الرسول فى مخاطبته للعقل بالنسبة للفيلسوف .

كذلك فإنه يستخلص من رواد الفكر الإسلامى نفسه

والحد الذى يقف عنده العقل البشرى هنا هو الحد الذى يضمن له التواضع ويتطلب منه انتظار الهداية.

يقول العلامة الغنيمى فى شرحه للعقيدة الطحاوية (ومما يجب علينا أننا لا نخوض فى ذات الله . روى عن أبى حنيفة أنه قال: لا ينبغى لأحد أن ينطق فى ذات الله بشيء بل يصفه بما وصف به نفسه)[١]

ومن الخوض فى ذات الله الخوض فى موضوع المتكلمين الكبير: العلاقة بين الذات والصفات، وصفة الكلام وخلق القرآن والمتشابهات .

يقول الإمام الشاطبى (إن الله جعل للعقول فى إدراكها حدا تنتهى إليه ولا تتعداه، ولم يجعل لها سبيلا إلى الإدراك فى كل مطلوب، ولو كانت كذلك لاستوت مع البارى تعالى فى إدراك جميع ما كان وما لا يكون، وقد دخل فى هذه الكلية ذوات الأشياء جملة وتفصيلا،وصفاتها وأحوالها وأفعالها وأحكامها جملة وتفصيلا .

فالشيء الواحد من جملة الأشياء يعلمه البارى تعالى على التمام والكمال، بحيث لا يعزب عن علمه مثقال ذرة لا فى ذاته ولا فى صفاته ولا فى أحواله .

---

(١) شرح الغنيمى للعقيدة الطحاوية دار الفكر المعاصر بيروت ودمشق عام ١٩٨٢ص ٩٥

بخلاف العبد فإن علمه بذلك الشيء قاصر ناقص)[1]

وكان المتكلمون يرون أنه فى الحكمة النظرية (التى هى كمال القوة النظرية بمعرفة أعيان الموجودات وأحوالها وأحكامها كما هى، أى على الوجه الذى هى عليه، وفى نفس الأمر ...) لابد من قيد هو (بقدر الطاقة البشرية)[2]

ومعنى هذا أنهم يقررون ضمنا أن القدرة البشرية عاجزة عن تحصيل الحكمة النظرية على الوجه المذكور، أى عاجزة عن تحصيل اليقين المطلق، لأن اليقين لا يكون بغير هذه الحكمة سواء كان ذلك فى المسائل التى يتعرض لها العقل البشرى فى مجموعها أو فى مسألة واحدة.

ومن المعروف أن اختبار صلاحية العقل للنظر فى الحكمة النظرية عملية موكولة للعقل البشرى نفسه حيث يكون هو الحاكم والمحكوم عليه، وهذا يدل على بطلان هذا الاختبار منذ الخطوة الأولى .

ولا يكتسب هذا العقل شرعيته إلا بالاستناد على أساس سابق عليه، يؤخذ مأخذا تسليميا بحكم الضرورة العملية وبشروطها الخاصة، وهذا يسلمنا إلى الأصل الثانى

الأصل الثانى :

اعتماد المنهج العملى فى طرح الموضوعات العقدية على أساس أن كل ما لا يترتب عليه عمل يستبعد خارج دائرة النظر [3]. ولا شك أن موضوع الأسماء والأحكام وما يتضمنه من تحديد من هو المؤمن والمسلم والكافر والفاسق إلخ هو من صميم مقتضيات هذا المنهج . وهذا الأصل ثمرة الأصل الأول بالضرورة .

---

(١) الاعتصام للإمام الشاطبى ج ٣ ص ٢١٦

(٢) أنظر شرح المقاصد للإمام التفتازانى ج ١ ص ٤٥

(٣) يرتبط ذلك بما كتبناه عن فشل الفلسفة النظرية، واعتماد فلسفة التسليم، والضرورة العملية، وفلسفة الإنذار، فى كتابنا (الأسس المنهجية فى بناء العقيدة الإسلامية)و (مداخل إلى العقيدة الإسلامية) وغيرهما .

وهو منهج يعتمد على ما سماه المتكلمون فيما بعد العقل العملى وهو (قوة التصرف فى الموضوعات واستنباط الصناعات و تمييز المصالح من المفاسد لانتظام أمر المعاش والمعاد)[1]

أما العقل النظرى فهو ما عرفه المتكلمون بأنه: (قوة النفس باعتبار تأثرها عما فوقها من المبادئ للاستكمال بالعلوم والإدراكات .)[2]

والحد الذى يتوقف عنده العقل العملى ولا يتخطاه هو حد التورط فى الموضوعات النظرية البحتة التى لا يترتب عليها عمل .

وإذا كان من المتفق عليه إنسانيا أن المسائل العملية فى حياة الإنسان لا يجوز أن تطرح على مائدة العقل النظرى لما يؤدى إليه ذلك من تعطيل ودمار وخطر شديد على حياة الإنسان: كمسائل القضاء والأخلاق والعلاقات الاجتماعية والشخصية، فإن العقيدة الدينية أولى بأن تستنقذ من براثن هذا العقل، لما يترتب على ذلك من خطر أشد، وهى أولى بأن يعاد طرحها على مائدة العمليات فى دائرة اختصاص العقل العملى، إذ يقدم الدين نفسه – من خلال الإنذار بالآخرة – على أنه تخيير ملزم ضرورى، ولا يمكننا أن نتخلص من مشكلة الاختيار ببقائنا فى حالة شك وتردد مرتقبين اليوم الذى تأتى فيه أدلة أكثر وضوحا وأقوى يقينا. فليس الشك فى هذه الحالة تجنبا للاختيار ولكنه اختيار للجهة الأخرى عن غير وعى، وذلك بحكم الضرورة العملية .

وهذه هى وظيفة العقل العملى الذى يبدأ مع هذه الضرورة مستهدفا مجانبة الخطر، مصطحبا معه يقين النجاة منذ الخطوة الأولى، وفقا لقول سيدنا على كرم الله وجهه لمن كان يماريه فى أمر الآخرة (إن كان الأمر كما قلتَ تخلصنا جميعا وإن كان

---

(١) أنظر (النظر والمعارف)للقاضى عبد الجبار ص ١٤٢ – ١٦٤ – ١٨٥ –٢٠٣، و (المحيط بالتكليف) له ص ٢٢ –٢٣ و (شرح المقاصد)للإمام لتفتازانى ج٢ ص ٤٥

(٢) أنظر شرح المقاصد للإمام التفتازانى ج٢ ص ٤٢ –٤٤

الأمر كما قلتُ هلكتَ ونجوتُ)مرتقيا من هذا المدخل إلى سكينة الإيمان وفق مراتب: منهج التسليم، ومنهج الإنذار، بشروط المنطق العملي[1]

يقول الله تعـالى ﴿ إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَـٰمُ ﴾ ١٩ آل عمران، ويقول سبحـانه ﴿ وَمَن يُسْلِمْ وَجْهَهُۥٓ إِلَى ٱللَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ فَقَدِ ٱسْتَمْسَكَ بِٱلْعُرْوَةِ ٱلْوُثْقَىٰ ۗ وَإِلَى ٱللَّهِ عَـٰقِبَةُ ٱلْأُمُورِ ﴾ ٢٢ لقمان .

الأصل الثالث:

محدودية الجدل: أى محدودية المدى الذى يمكن أن يذهب إليه الجدال، والحد هنا هو ما يكون فى التزامه استبعاد نوعين من الجدل:

الجدل الذى يصحبه التعصب، ويؤدى إلى فرقة المسلمين وتمزيق وحدتهم ويمثل خطرا على وجودهم.

أو الجدل النظرى حول مبادئ أو تفاصيل لا يترتب عليها عمل .

فقد كان رسول الله ﷺ يجيب على أسئلة الصحابة و على ما يدور فى نفوس البعض وان لم يتكلموا عنه – إذا لم تظهر عليها سمة العناد والمراء والرغبة فى الظهور بالجدل والقدرة عليه .

أما إذا كان المراد من الأسئلة الجدل والمراء الذى يتجاهل دواعى الإيمان ولا تتوافر له دواعى الحاجة النفسية الحقيقية فإن الرسول ﷺ كان يمنعه بحزم وقوة .

يقول الرسول الله ﷺ لأمثال هؤلاء وهو غاضب: (يا أمة محمد .. لا تهيجوا على أنفسكم وضح النهار)ثم يقول لهم: (أبهذا أمرتكم ؟ أو ليس عن هذا نهيتكم)؟ ثم يقول: (ذروا المراء لقلة خيره .. ذروا المراء فإن نفعه قليل .. ويهيج العداوة بين الإخوان،).[2]

---

(١) أنظر مزيدا من توضيح ذلك فى كتابنا (مداخل إلى العقيدة الإسلامية)

(٢) رواه الطبرانى فى المعجم الكبير ص ١٥٢ ج ٨ ط ٢ عام ١٩٨٣ نشر مكتبة العلوم والحكم بالموصل

وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم فيما رواه ابن ماجة وحسنه الترمذى (ما ضل قوم بعد هدى كانوا عليه إلا أوتوا الجدل، ثم قرا " ما ضربوه لك إلا جدلا بل هم قوم خصمون)

وقال فيها رواه ابن ماجة والترمذى وحسنه أيضا (من ترك المراء وهو مبطل بنى الله له بيتا فى ربض الجنة، ومن ترك المراء وهو محق بنى الله له بيتا فى أعلى الجنة)وأخرج الشيخان مرفوعا " إن أبغض الرجال إلى الله الألد الخَصِم " أى الشديد المراء، الذى يحج صاحبه "

يقول الإمام الصنعانى وهو يفرق بين كل من المراء والجدال والخصومة والمناظرة: (وحقيقة المراء طعنك فى كلام غيرك لإظهار خلل فيه لغير غرض سوى تحقير قائله وإظهار مزيتك عليه

والجدال هو ما يتعلق بإظهار المذاهب وتقريرها. والخصومة لجاج فى الكلام ليستوفى به حقا أو غيره ويكون تارة ابتداء وتارة اعتراضا .

والمراء لا يكون إلا اعتراضا .

والكل قبيح إذا لم يكن لإظهار الحق وبيانه وإدحاض الباطل وهدم أركانه .

وأما مناظرة أهل العلم للفائدة وإن لم تخل عن الجدال فليست داخلة فى النهى وقد قال تعالى " ولا تجادلوا أهل الكتاب إلا بالتى هى أحسن ")[1]

والنتيجة التى نخرج بها من دراسة هذا الموضوع هى: أنه ﷺ نهى أصحابه عن المراء . ولم يغلق باب الجدل بإطلاق، وإنما أقام عليه حدوداً .

وفى داخل هذه الحدود: تتم المواجهة بأسلوب عملى:

إذ يجرى الجدل مع الخصوم بقصد صرفهم عن أباطيلهم وإدخالهم فى الدعوة إذا ما تبين استعدادهم لذلك .

---

(١) (سبل السلام شرح بلوغ المرام من الأدلة والأحكام)لمحمد بن إسماعيل الصنعانى ص ١٩٦ ج ٤ ط ٤ عام ١٣٧٩ هـ نشر دار إحياء التراث العربى ببيروت

وفى داخل هذه الحدود: يجرى الجدل مع النفس .أو يجرى الجدل مع الآخرين من المؤمنين .. فى إطار الإيمان، بقصد طرد الوسوسات، والتقوى على الشبهات، بما لا يمكن للنفس أن تتقوى فيه بغير هذا الطريق .

ومن هنا تستبعد – فى رأينا – المسائل التى كره الإسلام طرحها للنقاش، كالمسائل التى تدور حول خلق أفعال العباد، وحول العلاقة بين الذات والصفات، وحول تفاصيل الغيبيات مما لم يرد بها نص صريح صحيح، وهى أغلب ما اشتغلت به الفرق وأغلب ما استحدثه علماء الكلام، وأغلب ما كان سببا فى تفريق الأمة وقعودها عن مواصلة بناء الحضارة وفقا للتكاليف العملية الشرعية .

ونتمثل فى هذا بقول الإمام الطحاوى وشرح العلامة الغنيمى (ونرى الجماعة حقا وصوابا ونرى الفرقة زيغا وعذابا)

روى عن النبى صلى الله عليه وسلم " من فارق الجماعة فقد خلع ربقة الإسلام من عنقه " رواه أحمد وأبو داود والحاكم فى مستدركه .

وهذه الأصول الثلاثة هى ما نضعه فى البداية أمام المشتغل بعلم الكلام ليكون ميزانا بين يديه لتقييم آراء المتكلمين، وليكون بمثابة بوصلة النجاة فى يده، وهو يخوض عباب مسائل هذا العلم التى نحسب أن لابد من دراستها لنعرف تراثنا من ناحية، ولنبنى على الصحيح منه من ناحية أخرى، ولنتعرف على العقيدة الإسلامية من خلاله من جهة ثالثة .

العلاقة بين علم الكلام وعلم الصحابة

من المسلم به أن مسائل كل علم تظهر قبل ظهور اسمه، حدث ذلك فى علم النحو والصرف والبلاغة والعروض إلخ، كما حدث فى علم الفقه وأصول الفقه، وكذلك الأمر بالنسبة لعلم الكلام، فوفقا لما ذهب إليه شارح المقاصد الإمام التفتازانى يدخل فى علم الكلام " علم علماء الصحابة بذلك، فإنه كلام وإن لم يكن سمى فى ذلك الزمان بهذا الاسم، كما أن علمهم بالعمليات فقه وإن لم يكن ثمة هذا

التدوين والترتيب، وذلك إذا كان متعلقاً بجميع العقائد بقدر الطاقة البشرية، مكتسباً من النظر فى الأدلة اليقينية ."(١)

العلاقة بين علم الكلام ونشأة الفرق

علم الكلام هو كما يقول عنه العلامة الإيجى فى المواقف فى تعريفه:

" الكـلام علـم يقتـدر معه على إثبات العقائد الدينية بإيراد الحجج، ودفع الشبه "، ثم يقول " والمراد ....بالدينية المنسوبة إلى دين محمد صلى الله عليه وسلم، فإن الخصم وإن خطأناه لا نخرجه من علماء الكلام "(٢) .

يقول الإمام الأكبر الأستاذ الدكتور الشيخ " مصطفى عبد الرازق "رحمه الله " إن البحث فى أمور العقائد كان يسمى كلاماً قبل تدوين هذا العلم. وكان يسمى أهل هذا البحث متكلمين . فلما دونت الدواوين وألفت الكتب فى هذه المسائل أطلق على هذا العلم المدون ما كان لقباً لهذه الأبحاث قبل تدوينها، وعلماً على المتعرضين لها "(٣).

وهذا يعنى أن آراء الفرق التى بدأت مبكرة فى النصف الثانى من القرن الأول الهجرى واستمرت لعدة قرون كانت هى الحصيلة التى تكون منها علم الكلام . ومن هنا يمكن القول بأنه قد ترافقت نشأة الفرق مع نشأة علم ا لكلام .

نشأة الفرق

فى نشأة الفرق جاء ت أحاديث للرسول صلى الله عليه وسلم

فقد روى أصحاب السنن وصححه الترمذى عن أبى هريرة رضى الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال " افترقت اليهود على إحدى وسبعين فرقة، وتفرقت النصارى على اثنتين وسبعين فرقة، وتفترق أمتى على ثلاث وسبعين فرقة.

---

(١) شرح المقاصد للإمام التفتازانى (ص ٧٠٦)
(٢) المواقف (جـ ١ ص ٣٤، ٣٨)الطبعة الأولى بمطبعة السعادة عام ١٣٢٥هـ.
(٣) تمهيد فى تاريخ الفلسفة الإسلامية (٢٦٥) .

" قال الزين العراقى: أسانيده جياد، ورواه الحاكم من عدة طرق، وعده السيوطى من المتواتر ."[1]

وروى هذا الحديث من طرق أخرى كثيرة منها رواية عبد الله بن عمرو، رضى الله عنهما وقال فيها " كلهم فى النار إلا ملة واحدة "، قالوا من يا رسول الله ؟ قال: " ما أنا عليه وأصحابى " حسنه الترمذى .

ومنها رواية معاوية رضى الله عنه وقال فيها: " ثنتان وسبعون فى النار وواحدة فى الجنة وهى الجماعة " رواه أبو داود وغيره .

ومنها رواية ابن عباس رضى الله عنهما وقال فيها " كلها فى النار إلا واحدة " فقيل: وما هى الواحدة فقبض على يده وقال: الجماعة " فاعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا " رواه ابن ماجة وغيره .

ونحن نتعرض لشرح هذا الحديث من خلال أربع نواح: من ناحية مدى صحة الحديث، ثم من ناحية المقصود بقوله صلى الله عليه وسلم بالفرقة الناجية (ما أنا عليه وأصحابى)ثم المقصود بالعدد، ثم من ناحية ما فيه من إشارة إلى " إنسانية التفرق ".

فمن الناحية الأولى: نجد الإمام ابن حزم قد تعرض لهذا الحديث فحكم بضعفه لأنه كما رأى: ما من إسناد روى به إلا وفيه ضعيف .

كما نجد أنه لم يتعرض له بالنفى أو الإثبات طائفة من العلماء منهم الإمام الأشعرى والفخر الرازى .

ومنهم من أخذ به كالبغدادى فى الفرق بين الفرق، والاسفراييني فى التبصير، ومحمد الحسينى فى بيان الأديان، والإيجى فى العقائد العضدية .[2]

ثم نجد الإمام الترمذى قد صحح الرواية الأولى (رواية أبى هريرة)، وحسَّن الزيادة التى فى الرواية الثانية (رواية عبد الله بن عمرو)

---

(١) شرح الغنيمى للعقيدة الطحاوية: نقلا من فيض القدير ٢١\٢

(٢) انظر تحقيق الشيخ محيى الدين عبد الحميد فى مقدمته على كتاب الفرق بين الفرق

وفى رأيى أن الحديث برواياته المختلفة، وبالرغم من اختلاف العلماء حوله: يصح أخذه أساسا لتحديد نهائى لمن تكون الفرقة الناجية بالفعل من الفرق التى ظهرت فى التاريخ، من حيث المقاييس العامة التى يرجع فيها إلى هذا الحديث كما يرجع إلى غيره.

ومن هنا ننتقل إلى الناحية الثانية فى الحديث المقصود بالفرقة الناجية: (ما أنا عليه وأصحابى)فهنا مشكلة، حيث نجد أنه ما من فرقة ظهرت إلا وزعمت أنها تمثل الفرقة الناجية [1]، وتضع لنفسها نسبا ينسبها إلى طبقة الصحابة فى سلسلة شيوخ المذهب .

لذا فإن الحل فى أن نلجأ إلى استنباط المقاييس الموضوعية التى ينطبق عليها قوله صلى الله عليه وسلم (ما أنا عليه وأصحابى) حيث نجد أن مجموعة الآيات والأحاديث وضعت لنا مقاييس موضوعية: ومن تلك المقاييس: الحث على الوحدة وعدم التفرق، ﴿ وَٱعْتَصِمُوا۟ بِحَبْلِ ٱللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا۟ ﴾ ١٠٣ آل عمران، وأن العصمة فى كتاب الله وسنة رسوله ففيما رواه الحاكم فى مستدركه على الصحيحين بسنده عن أبى هريرة رضى الله تعالى عنه قال قال رسول الله " إنى قد تركت فيكم شيئين لن تضلوا بعدهما كتاب الله وسنتى ولن يتفرقا حتى يردا على الحوض "

وأن مظنة الضلالة تكون على درجات بمقدار درجة القرب أو البعد من نهج الكتاب والسنة ومقرراتهما .

ومن ثم يمكن أن نقرر هذه المقاييس بشكل أكثر تحديدا فى الأصول الثلاثة التى ذكرناها سابقا (محدودية العقل – المنهج العملى – محدودية الجدل).

---

(١) انظر مثلا كتيب (حجج القرآن لجميع أهل الملل والأديان)لأبى الفضائل أحمد بن محمد بن المظفر بن المختار المعروف بالرازى، من رجال القرن السابع الهجرى رتبها على أبواب وجعل لكل عقيدة بابا، وضمنه من آيات القرآن الكريم ما يناسب معتقديها ويكون حجة لهم على عقيدتهم، طبع مطبعة الموسوعات بباب الخلق بمصر عام ١٣٢٠ ى.

ومن هنا ننتقل إلى الناحية الثالثة فى الحديث: عن المراد بالعدد الوارد فيه حيث نجد ثلاثة آراء:

الرأى الأول: ذهب إلى أن العدد غير مراد بحرفيته، وأن المقصود منه المعنى الإجمالى: أى كثرة التفرق

الرأى الثانى: أن المراد المعنى الحرفى، وأصحاب هذا الرأى منهم من أجهدوا أنفسهم فى عملية تعداد ما ظهر من هذه الفرق لكى يصلوا بها إلى ثلاثة وسبعين لا تنقص ولا تزيد، وهؤلاء لم يوفقوا فيما قاموا به حيث اعتمدوا على مقاييس مختلفة فى عملية العد فتارة يحتسبون الفرق الرئيسية وتارة يحتسبون الفرق الفرعية وهذا غير مقبول منهجيا، فقد كان عليهم أن يعتمدوا مقياسا واحدا، لكنهم وجدوا أنهم لو احتسبوا مقياس الفرق الرئيسية فحسب لما وصلوا إلى العدد الذى جاء فى الحديث، ولو احتسبوا مقياس الفرق الفرعية لوصلوا بها إلى عدد يزيد عن العدد الوارد فى الحديث

الرأى الثالث: أن المراد بالعدد المعنى الحرفى، لكن مع التوقف عن إجراء عملية العد، لأنها لا تأتى منهجيا إلا بعد التأكد من انتهاء عملية التفرق، وهى عملية لا يبدو أنها انتهت بعد، حيث تظهر فرق جديدة بين وقت وآخر، وآخر ما ظهر منها فى القرن الماضى: البابية والبهائية والقاديانية .

الناحية الرابعة فى الحديث: إن الرسول صلى الله عليه وسلم يشير فى هذا الحديث إلى طبيعة إنسانية تنحو نحو التفرق والتحزب فيما روى عنه من أحاديث ؛ منها ما رواه عنه الإمام البخارى بسنده فى صحيحه فى كتاب الاعتصام (لا تقوم الساعة حتى تأخذ أمتى بأخذ القرون قبلها شبرا بشبر وذراعا بذراع)، وفيما رواه أيضا (لتتبعن سنن من قبلكم شبرا بشبر، وذراعا بذراع، حتى لو دخلوا جحر ضب خرب تبعتموهم)

والمقصود اتباعهم فى نزعة التفرق ضمن أمور أخرى .

وتفسير هذه النزعة نجده عند علماء الاجتماع المحدثين فى تقريرهم أن الروابط تنشأ فى الجماعة بدافع من الإرادة والمصلحة، وأن المصلحة يقصد بها الأهداف التى تتجه إليها إرادتنا، وأن هذه المصلحة كما تفعل فعلها فى تكوين الجماعة أساسا فهى تفعل فعلها كذلك فى تقسيم الجماعة إلى رابطات أو فرق، أو مجموعات داخلية .[1]

أسباب نشأة الفرق:

يتجه بعض الباحثين إلى تفسير نشأة الفرق بإرجاعها إلى سبب واحد، وبخاصة السبب السياسى .

ونحن لا نرى مانعا من الإقرار بظهور العامل السياسى فى نشأة بعض الفرق كالخوارج والشيعة مثلا، لكن هذا لا يعنى أن يكون هذا العامل هو الأساس: لأن إرجاع الظواهر الإنسانية إلى سبب واحد يعتبر تفسيرا سطحيا لا يتفق مع طبيعة الشخصية الإنسانية المركبة من نواح كثيرة معقدة، كما أن إرجاع هذه الظواهر جميعا إلى سبب وحيد: سياسيا أو اقتصاديا إنما يأتى من قِبل أصحاب الفلسفات المادية التى ترجع الوجود فى أصله وتطوره إلى المادة باعتبارها أصل كل شيء .

كما نرى أن استبعاد الدين كعامل أصيل واستبدال السياسة به إنما نشأ مؤخرا من ظهور التيار العلمانى الذى يرى أن إرجاع الظاهرة إلى الدين إنما هو نوع من التعمية أو استغلال الدين .

وإذا كان أصحاب التفسير السياسى يستشهدون بظهور الشيعة والخوارج وأنه إنما كان على أساس سياسى فإننا نتهم هذا التفسير بالسطحية:

فمن ناحية الشيعة نرى أن الذى حركهم ضميرهم الدينى من حيث اعتقدوا أن مبايعة الخلفاء الراشدين قبل على رضى الله عنه إنما كان تعطيلا لوصية الرسول صلى الله عليه وسلم بالولاية لعلى، وعصيانا لأمره فيها .

---

(١) كتاب (الجماعة)لأستاذ الاجتماع الأمريكى: ل. ر. ماكفر ص ١٣٦، ١٥٨، ١٥٩

ومن ناحية الخوارج فإن الذى حركهم هو ضميرهم الدينى من حيث اعتقدوا أن قبول على رضى الله عنه لتحكيم الحكمين إنما كان تعطيلا للحكم بما أنزل الله ودخولا تحت قوله تعالى: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَـٰفِرُونَ﴾.

كذلك فإننا نرى أن السياسة ليست من الأمور التى تفسَّر بها التطورات تفسيرا نهائيا، وإنما هى فى حد ذاتها مظاهر تحتاج إلى تفسير، فالوقوف عندها فى بيان نشأة الفرق يكاد لا يجدى، ونستشهد فى ذلك بما ذهب إليه بعض علماء الاجتماع المحدثين: إذ يقرر أن المصالح السياسية والمصالح الاقتصادية ليستا من المصالح الاجتماعية الأساسية، وإنما هى من المصالح الاجتماعية المشتقة، ويذكر من المصالح الأساسية المصالح القائمة على حاجات نفسية، كالمصالح العلمية، والفلسفية، والتعليمية، والفنية والدينية، ومصالح السلطان والمكانة [1].

وبوجه عام فلسنا مع النظرة التى تميل إلى تبسيط العوامل، وإنكار بعضها لحساب الآخر، وإنما نرى أن جميع الفرق والمذاهب على تفاوت بينها فى الدرجة تأثرت بمجموعة من العوامل الإسلامية والحضارية والعقدية والإنسانية، ونقول مع الدكتور محمد إقبال (إن أية ظاهرة عقلية أو تطور عقلى فى أمة لا يكون لها معنى ولا يفهمان إلا فى ضوء الظروف العقلية والسياسية والدينية والاجتماعية التى عاشت فيها الأمة قبل ظهور هذه الظاهرة) وكما يقول الأستاذ الدكتور أبو العلا عفيفى (إن الظواهر العقلية والروحية والاجتماعية لا تخضع لقوانين السببية البسيطة).

ومن هنا فإننا نرى أن هناك مجموعة من الأسباب لنشأة الفرق يرجع بعضها إلى الإسلام كدين يعتنقه أتباع من البشر، بما فيهم من تطلع إلى الفهم، واختلاف فى المنـزع.

ويرجع بعضها إلى ضرورات النمو الحضارى بما فيه من نمو الحياة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية.

---

(١) كتاب الجماعة لماكفر ص ١٤٨ وما بعدها

ويرجع بعضها إلى ضرورات الانفتاح على العالم بما يموج فيه من عقائد مناوئة .

ويرجع بعضها الأخير إلى ضرورات النفس البشرية فى ترددها بين النزعة الوجدانية والنزعة العقلية واضطرابها بينهما، كما يرجع أيضا إلى حقيقة التفرق ذاتها.

أما عن العوامل الإسلامية فيما يتصل بالقرآن الكريم فقد تصدى المسلمون لفهم الكتاب المنزل: فهما له فى ذاته ؛ فى قضية وجوده، قديما أو محدثا، وفيما يضمه من آيات من حيث كونها محكمة أو متشابهة، وفيما تضمه الآيات من جوانب وأعماق ومسائل .

وإذا كان من الطبيعى أن يرتاد المسلمون آفاق القرآن بالفهم فقد كان طبيعيا كذلك أن يجلسوا إلى النبوة: يتفهمونها من جانب ويفهمون عنها من جانب آخر . يتفهمونها من حيث الصفات الواجبة للرسول صلى الله عليه وسلم، وعصمته، ودلائل صدقه، ودلالة المعجزة . ويتفهمون عنها من جانب آخر: من حيث فهم معنى الأحاديث الواردة عنه صلى الله عليه وسلم فى الإلهيات والنبوات والسمعيات .

ولقد كان طبيعيا فى المجتمع الإسلامى أن يتعرض فيه الباحثون لمعرفة من يكون المسلم ؟ ولم يكن هذا البحث فى هذه المسألة سطحيا أو بسيطا بمقدار تعلق سلامة الكيان الاجتماعى نفسه بهذا البحث، وهو كما نعرف كيان اجتماعى يقوم على هوية العقيدة أساسا .

وأما عن العوامل الحضارية فذلك لأنه لم يكن المسلمون بهويتهم الدينية يعيشون مع قرآنهم وسنة نبيهم ومع أنفسهم فحسب، ولكنهم يعيشون مع الآخرين، ويصنعون حضارة: تستفز الحضارات الأخرى، أو تستعديها، أو تتهادن معها، أو تندمج بها، ومن ثم خضع المسلمون لقوانين الحضارة الأساسية فى تبادل التأثير والتأثر، وتبادل الأسلحة والمواقف .

كما خضعت حضارتهم لطبيعة النمو الحضارى فى حركته الذاتية: إذ يخرج

المجتمع من طور الكفاح إلى طور الرخاء والوفرة الاقتصادية، وهو طور تفرغ فيه الأذهان للنظر والتأمل وصناعة المعرفة .

وكان من أثر ذلك أن تنوعت مشاكل الحياة الاجتماعية فيما يمس العقيدة، وذاع الاشتغال بمسائل العقيدة فى أركان المجتمع وزواياه على اختلاف مستوياتها وتشعب منحنياتها، وانبعثت لتشجيعه أسباب من الحرص على الشهرة، أو الاستنصار بالعامة، أو التنفير بالتهم، كما انبعثت لتغذيته أسباب من الاختلاط بأرباب الديانات الأخرى والموالى فى جو التسامح الذى كفله لهم الإسلام .

وفى حركة النمو الحضارى كانت العقيدة شعارا يرفع أو هدفا يستبطن فى معترك الحياة السياسية ودوافعها وآلياتها ومناوراتها .

كما كانت الدواعى المالية والاقتصادية ذات تأثير أيضا: وجدناه فى حرب الردة، وفى الاتجاهات الدنيوية حول مبايعة الخليفة، والجزية التى تؤخذ أو لا تؤخذ من أهل الكتاب إلخ

أما عن العوامل العقدية: فنراها فى دخول الإسلام أرضا كانت تعج قبله بمختلف الآراء والعقائد وأشدها تنوعا وعصبية وتخبطا : من يهودية، ونصرانية، ومجوسية، وهندوسية، وغنوصية، ودهرية

فقد أثارت اليهودية شبهاتها حول التشبيه والتجسيم فيما يتعلق بالذات الإلهية

وأثارت المسيحية شبهاتها حول قدم المسيح من حيث هو كلمة الله .

وأثارت المجوسية شبهاتها حول خلق الله للشر

وأثارت الغنوصية شبهاتها حول ادعاء الاتصال بالله، أو ادعاء النبوة

وأثارت الدهرية شبهاتها حول قدم المادة .

...وهنا كان لابد للفكر الإسلامى من أن يواجه ذلك كله بتأكيده على هويته الخاصة .

أما عن العوامل الإنسانية فقد كان للعوامل الإنسانية التى لا تنتسب فى أصالتها لهذه العقيدة أو تلك تأثير أيضا؛ ولقد أرجع الشهرستانى الشبهات التى حدثت فى مراحل الحياة الإنسانية إلى زمن موغل فى الماضى؛ إلى إبليس؛ (وترجع إلى إنكار الأمر بعد الاعتراف بالحق، وإلى الجنوح إلى الهوى فى مقابلة النص) .

وفى هذا الإطار يبرز الانحراف فى نظرية المعرفة نفسها بوصاية إبليس أيضا (فاللعين لما حكّم العقل على من لا يحكم عليه العقل لزمه أن يجرى حكم الخالق فى الخلق، أو حكم الخلق فى الخالق).

وفى هذا الإطار كذلك تبرز العلاقة بين النزعة الوجدانية والنزعة العقلية عند الإنسان مستقلا بطبيعته عن مصادر الغواية أو مصادر الهداية، وفى هذا نشير إلى ما ذهب إليه بعض الباحثين من أنه يوجد فى كل دين تداخل أو صراع بين الحدس والتعقل، بين الشعور والذكاء، بين العقل والقلب، وأن هذا التداخل أو الصراع يختفى - أو من شأنه أن يختفى - فى الأديان الكبرى، حيث توضع له صيغته الشكلية ومقرراته، وحيث يوجه كل من العنصرين فى قنوات محددة، يعبر عنها فى صورة محددة، وينبثقان فى نماذج مقررة من الفكر والعبادة .

ومن الملاحظ أنه فى عصر الرسول صلى الله عليه وسلم كان النظام والاستقرار والسلام قائما بين النزعتين، إلا أنه حدث الاختلال بينهما بعد ذلك، حيث وجد المسلمون أنفسهم فى صخب العالم الهلينستى، وكان من نتائج هذا الاختلال ظهور التطرف فى كل من النزعتين: الأمر الذى أدى إلى الاشتغال بمسائل علم الكلام: فى مختلف موضوعاته فى الإلهيات والنبوات والسمعيات والكونيات والإنسانيات، وأدى بالتالى إلى ظهور الفرق .

مصطلح أهل السنة والجماعة:

تطلق هذه التسمية بوجه عام على كل من يلتزم بالسنة ويتبع الجماعة .

والمقصود بالجماعة جمهور المسلمين ممن لم ينتم إلى فرقة بعينها من الفرق الكلامية

التى اعتبرت فى بعض آرائها حائدة عن طريق السنة وما مضى عليه الجماعة، وهذا يشير إلى أن هذه التسمية تستند إلى حديث الرسول صلى الله عليه وسلم عن الفرق .

وإلى أنها بدأت فى الظهور منذ ظهور الفرق وعلى الأخص المعتزلة .

وإلى أنها ليست فرقة بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة، وإنما هم جماعة المسلمين التى ترسمت - كما يقول الدكتور أبو الوفا التفتازانى - سنة النبى صلى الله عليه وسلم وطريقة أصحابه فى العقائد[١].

ويتبين لنا ذلك من تصنيف البغدادى لأهل السنة والجماعة، حيث يقدمهم بصفة شاملة، تضم المتكلمين - الذين لا يسميهم كذلك، ولكن يقول عنهم " صنف أحاطوا علما بأبواب التوحيد والنبوة وأحكام الوعد والوعيد، والثواب والعقاب، وشروط الاجتهاد، والإمامة، وسلكوا فى هذا النوع من العلم طرق الصفاتية[٢] من المتكلمين ".

كما تضم أئمة الفقه من فريقى الرأى والحديث من الذين اعتقدوا فى الله وفى صفاته الأزلية وتبرءوا من القدرية والاعتزال وأثبتوا الحشر من القبور مع إثبات السؤال فى القبر والحوض والصراط والشفاعة وغفران الذنوب التى هى دون الشرك، وقالوا بدوام نعيم الجنة على أهلها ودوام عذاب النار على الكفرة، وقالوا بإمامة أبى بكر وعمر وعثمان وعلى، وأحسنوا الثناء على السلف الصالح من الأمة، ورأوا وجوب استنباط أحكام الشريعة من القرآن والسنة ومن إجماع الصحابة، ورأوا وجوب طاعة السلطان فيما ليس بمعصية، ورأوا تحريم زواج المتعة .

كما تضم الذين أحاطوا علما بطرق الأخبار والسنن المأثورة عن النبى صلى الله عليه وسلم

---

(١) أنظر علم الكلام وبعض مشكلاته للأستاذ الدكتور أبو الوفا التفتازانى طبع مكتبة القاهرة الحديثة عام ١٩٦٦ ص٥٩ وما بعدها .

(٢) المقصود إجمالا من يثبتون الصفات .

والذين أحاطوا علما بأكثر أبواب الأدب والنحو والتصريف،ووجوه قراءات القرآن، ووجوه تفسيرها وتأويلها على وفق مذهب أهل السنة، والزهاد الصوفية الذين جرى كلامهم فى طريقى الإشارة والعبارة على سمت أهل الحديث، والمرابطين فى ثغور المسلمين الذين يظهرون فى ثغورهم مذاهب أهل السنة والجماعة، وعامة أهل البلدان التى غلب فيها شعار أهل السنة، دون عامة البقاع التى ظهر فيها شعار أهل الأهواء الضالة(١).

ويذكر البغدادى لأهل السنة آثارهم العمرانية فى بلاد الإسلام (ماثلة أمام الباحثين خالدة فى بطون التاريخ، بحيث لا يلحقهم فى ذلك لاحق: كالمساجد والمدارس والقصور والرباطات والمصانع والمستشفيات وسائر المبانى المؤسسة فى بلاد أهل السنة(٢)

ثم يلخص البغدادى بعد ذلك ما اتفق عليه جمهور أهل السنة والجماعة من أركان الدين، وما خالفوا فيه غيرهم على سبيل التبديع أو التكفير، وهو يقدم هذا الملخص فى تعريف تفصيلى يبدو مانعا أكثر منه جامعا ونحسبه لا يتفق مع سعة الأفق الذى يضم أهل السنة والجماعة الذين أشار إليهم من قبل(٣).

ثم يذكر كما يذكر غيره من مؤرخى الفرق أسماء من ظهر من علماء أهل السنة والجماعة بدءا بعلى بن أبى طالب، ثم بعبد الله بن عمر، وعمر بن عبد العزيز، وعلى زين العابدين،والحسن البصرى، والشعبى، والزهرى ١٢٤هـ، وجعفر الصادق، وأبى حنيفة وزفر ١٥٨هـ ومحمد ١٨٩ هـ وأبى يوسف ١٨٢ هـ ومالك ت ١٧٩ هـ والليث بن سعد ت ١٧٥ هـ وسفيان الثورى ١٦١ هـ، وسفيان بن عيينة ١٩٨ هـ، ويحيى بن معين والشافعى وأحمد بن حنبل ٢٤١ هـ وأبى ثور ٢٤٠ هـ ويحيى

---

(١) الفرق بين الفرق لعبد القاهر البغدادى، بتحقيق الشيخ محمد محى الدين عبد الحميد، نشر مكتبة محمد على صبيح بالقاهرة ص ٣١٣–٣١٨

(٢) المصدر السابق ص ٣٦٤ - ٣٦٦

(٣) المصدر السابق من ص ٣٢٣ - ٣٥١

بن معين ٢٣٣ هـ، وداود الظاهرى ٢٧٠ هـ، وأبو العباس بن سريج، وأبى الحسن الأشعرى ومدرسته، وأبى منصور الماتريدى ومدرسته، [١][٢]

ولنا أن نضيف بحق: الإمام ابن تيمية ومدرسته ويمكن تلخيص منهج علمائهم فى البحث فى العقائد على النحو الذى ذكره سعد الدين التفتازانى فى شرح المقاصد: أن يكون على قانون الإسلام: أى الطريقة المعهودة المسماة بالدين والملة، والقواعد المعلومة قطعا من الكتاب والسنة والإجماع والمعقول الذى لا يخالفها[٣].

وينبنى موقفنا منهم فى هذا الكتاب على اتخاذهم على اختلاف مدارسهم العقدية:

من السلف والأشاعرة والماتريدية مصدرا هاما من مصادر العلم بالعقيدة، فى ضوء صريح القرآن، وصحيح السنة، إقرارا بجهودهم واستفادة باجتهاداتهم،، مع النقد الموضوعى لبعض آرائهم، والتخلص من العصبية لأى منهم .

مصطلحات أساسية فى علم الكلام

يحتاج القارئ أثناء تجواله فى هذا العلم إلى تعريفه بمصطلحاته الأساسية، ومن اكثرها أهمية وانتشارا: مصطلحات: " الحكم العقلى "، وأقسامه فى الوجوب والاستحالة والإمكان، والتكليف، والنظر، والتقليد، وخبرالآ حاد .

معنى الحكم لغة المنع، ومنه سمى الحاكم حاكما لأنه يمنع الظلم، وفى الاصطلاح: إثبات أمر لأمر أو نفيه عنه، كأن تثبت الشاعرية لشوقى، أو تنفيها عن طه حسين، وينقسم إلى شرعى يستعمله علماء الفقه غالبا، وعادى يستعمله علماء الفيزياء غالبا، وعقلى يستعمله الفلاسفة غالبا .

فالحكم الشرعى يراد به: خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين على سبيل

---

(١) أنظر التبصير فى الدين لأبى المظفر الاسفراييني ط ١٩٤٠ ص ١١٣

(٢) الفرق بين الفرق لعبد القاهر البغدادى ص ٣٦٣ – ٣٦٤

(٣)شرح المقاصد ج ١ ص ١٢

الوجوب أو التحريم أو الكراهة أو الندب أو الإباحة وهذا محله كتب الفقه وأصوله كما أشرنا .

والحكم العادى هو ما يعرف بالتجربة والتكرار وهذا محله فى العلوم التجريبية .

أما الحكم العقلى فيعرف بمجرد العقل، من غير حاجة إلى تكرار عادة وتجربة أو إلى وضع شرعى أو لغوى .

وهذا محله فى المنطق والفلسفة وعلم الكلام ونحو ذلك .

وأقسام الحكم العقلى: الوجوب، والاستحالة، والجواز أو (الإمكان) .

والوجوب اصطلاحا: هو عدم قبول العدم - أو عدم قبول الانتفاء - عقلا، والواجب هو ما لا يتصور فى العقل عدمه أو نفيه .

وينقسم إلى ضرورى ونظرى: فالضرورى ما لا تحتاج فى العلم به إلى نظر واستدلال، مثل البديهيات، والنظرى ما تحتاج فى العلم به إلى نظر واستدلال، مثل العلم بحدوث العالم .

والاستحالة: عدم قبول الوجود أو عدم قبول الثبوت عقلا، والمستحيل هو مالا يتصور فى العقل وجوده أو ثبوته .

وينقسم إلى ضرورى ونظرى أيضا، فالضرورى مالا يحتاج العلم به إلى نظر واستدلال مثل العلم باستحالة اجتماع النقيضين، والنظرى هو ما يحتاج العلم به إلى نظر واستدلال مثل العلم باستحالة وجود الشريك للبارى سبحانه .

والجواز – أو الإمكان – هو قبول الوجود- أو الثبوت – تارة، والعدم – أو النفى – تارة أخرى، والجائز (الممكن)هو ما يصح فى العقل وجوده – أو ثبوته – تارة وعدمه – أو نفيه - تارة أخرى، وهو ينقسم إلى ضرورى ونظرى: فالضرورى مالا يحتاج العلم بجوازه إلى نظر واستدلال مثل العلم بجواز حصول المنع والعطاء من المالك،والنظرى ما يحتاج العلم بجوازه إلى نظر واستدلال مثل العلم بكون وجود العالم ممكنا لا واجبا .

تعريف التكليف والمكلف

التكليف لغة: طلب ما فيه كلفة واصطلاحا: طلب الشارع من العباد ما فيه كلفة، وعلى هذا فهو يشمل من الأحكام الشرعية : الوجوب والحرمة والندب والكراهة دون الإباحة .

وشروطه: البلوغ والعقل وبلوغ الدعوة .

والمكلف من الإنسان هو البالغ العاقل الذى بلغته الدعوة سواء كان ذكرا أو أنثى أو حرا أو عبدا، مسلما أو كافرا .

وعلى هذا فليس مكلفا كل من: الصبى، والمجنون، والأبله، ومن تلفت حواسه - كالأصم الأبكم الأعمى - بحيث لا يتصور فيه بلوغ الدعوة إليه - وأهل الفترة لقوله تعالى: ﴿ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولاً ﴾ ، وعلى هذا فمن ورد فى الحديث أنه يعذب من أهل الفترة كامرئ القيس وبعض آباء الصحابة يحمل على أن تعذيبه كان لأمر خاص يعلمه الله ورسوله .

حكم تكليف من لم تبلغه الدعوة: ذهب المعتزلة إلى أنه مكلف بناء على البلوغ والعقل .

والكلام فى هذه المسألة عندهم مبنى على خلاف فى وجوب المعارف العقلية . فمن زعم أنها ضرورية وهم فرقة من المعتزلة – يدعون أصحاب المعارف - قال بوجوب الإيمان عليه فيما يعرف بالعقل بالضرورة، كتوحيد الله وعدله، وبأنه معذور فيما لا يعرف إلا بالشرع كالسمعيات .وإذا لم يعرف التوحيد والعدل فهو لآفة فى عقلة لم يعرف، فغير واجب عليه شيء، ولا ثواب له فى الآخرة، ولا عقاب.

وأما المعتزلة القائلون بوجوب المعارف العقلية اكتسابا فقالوا: إنه يجب على من كمل عقله أن يؤمن بالتوحيد والعدل، ولكنه معذور فى جهله بالرسل والشرائع (السمعيات) . فمن زاغ عن اعتقاد التوحيد والعدل فهو كافر مستحق للوعيد .

أما أهل السنة فيرون أن من لم تبلغه الدعوة ليس مكلفا بالإيمان ولا بالشرائع لقوله تعالى " وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا " وهم يفرقون بين حالات:

إذا لم تبلغه الدعوة واعتقد الحق فى التوحيد والعدل وجهل شرائع الأحكام والرسل . فحكمه حكم المسلمين، وهو معذور فيما جهل .

أما إذا لم تبلغه الدعوة واعتقد الإلحاد والكفر والتعطيل فهو كافر وينظر فى أمره من ناحية الجزاء الأخروى: إن كانت قد بلغته دعوة بعض الأنبياء فلم يؤمن بها كان مستحقاً للوعيد على التأبيد (الخلود فى النار) وإن لم تبلغه دعوة نبى لم يكن مكلفاً ولم يكن له فى الآخرة ثواب أو عقاب ...

ولله أن يعذبه عدلاً لا عقاباً (كالبهائم). ولله أن ينعم عليه فضلاً لا ثواباً (كأطفال المسلمين).

أما إذا لم تبلغه الدعوة ولم يعتقد كفراً أو توحيداً فليس بمؤمن ولا كافر، إن شاء الله عذبه عدلاً، وإن شاء الله أنعم عليه فضلاً[1].

أول ما يجب على المكلف: معرفة الله .

وحقيقة المعرفة: هى العلم الجازم المطابق للواقع، وأضاف العلماء إليه أن يكون ناشئا عن دليل . وقد خرج بهذا القيد الأخير: جزم المقلد، وهو الأخذ بقول الغير بغير دليل

وجوب النظر

ذهب كل من الأشاعرة والمعتزلة إلى أن المعرفة لا تكون إلا بالنظر، ولذا اتفقوا على أن أول واجب هو النظر، وبالغ المعتزلة فقال بعضهم: إن أول واجب هو الشك .

واختلفوا فى الموجِب فقال الأشاعرة : الموجِب هو الشرع وقال المعتزلة هو العقل .

---

(١) \ انظر أصول الدين للبغدادى ص ٢٦٢ وما بعدها .

والمقصود بالنظر: ترتيب أمور معلومة ليتوصل بها إلى أمور مجهولة سواء كانت تصورا كتعريف الإنسان، أو تصديقا كالحكم بحدوث العالم.

ويرى الإمام الماتريدى أن السبل الموصلة إلى العلم هى: العيان والأخبار والنظر.

والعيان ما تقع عليه الحواس – لا الجوارح – والمعرفة التى تأتى من هذا الطريق معرفة صادقة، والحواس لا تقوم بالمعرفة، وإنما هى تقرر واقعا، ويقتصر دورها على تسجيل ذلك الواقع ونقله إلى القلب والحواس الباطنة التى تقوم بالإدراك والمعرفة، والمعرفة الحسية هى أصل المعرفة العقلية و أساسها [١]

وما قرره الشيخ الإمام الماتريدى هنا عن نقل وظيفة المعرفة من الحواس الظاهرة إلى ما يسميه الحواس الباطنة هو الأشبه بما ذهب إليه العلم الحديث عن العلاقة بين أدوات الحس الظاهرة وبين المعرفة التى بقوم بها المخ بعد أن تصل إليه رسالة الحواس.

ويقدم الماتريدى أدلة عقلية وسمعية كثيرة على وجوب النظر، ذكر منها محاجة إبراهيم قومه، ففيها إباحة التكلم فى الكلام والمناظرة والحجاج.

ومعرفة الله تكون بالنظر فى أحوال النفس، وأحوال العالم، دون الاجتراء على مجالات البحث فى كيفية تُنسب لله أو ماهيةٍ تكون له، فهى مجالات تعلو فوق طاقة العقل، لأنه –أى العقل – يقصر عن الإحاطة بماهية نفسه [٢]ومن باب أولى أن يكون قاصرا عن الإحاطة بماهية خالقه

وذهب الشيخ الإمام الأشعرى إلى أن أول واجب على المكلف هو معرفة الله، وذهب أبو إسحاق الاسفرايينى إلى ما ذهب إليه جمهور المعتزلة من أن أول واجب

---

(١) المغربى ص ٤٦ وما بعدها نقلا عن تأويلات السنة للماتريدى

(٢) المغربى ص ٦٠ – ٦١ نقلا عن كتاب التوحيد

على المكلف هو النظر فى معرفة الله، وذهب ابن فورك والجوينى إلى أنه هو القصد إلى النظر[1]

ويقول القاضى الباقلانى (أول ما فرض الله عز وجل على جميع العباد النظر فى آياته، والاستدلال عليه بآثار قدرته، لأنه سبحانه وتعالى غير معلوم باضطرار، ولا مشاهد بالحواس، وإنما يعلم وجوده وكونه على ما تقتضيه أفعاله بالأدلة القاهرة والبراهين البـاهرة)[2]

والذى أوجب النظر هنا عند الأشاعرة هو الشرع – خلافا للمعتزلة الذين يرون أن الموجب هو العقل – والمراد بالشرع الإجماع والحديث والقرآن .

أما الإجماع فلأن معرفة الله تعالى واجبة إجماعا، وهى لا تتم إلا بالنظر، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب .

وأما الحديث فلقوله صلى الله عليه وسلم تعليقا على قوله تعالى: ﴿ إِنَّ فِي خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفِ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ لَأَيَٰتٍ لِّأُوْلِي ٱلْأَلْبَٰبِ ﴾ ١٩٠ آل عمران : ويل لمن قرأ هذه الآية ولم يتفكر فيها)[3].

وأما القرآن فلنحو قوله تعالى: ﴿ قُلِ ٱنظُرُواْ مَاذَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ﴾ ١٠١ يونس.

ولما جاء من الآيات التى تؤثم تقليد الآباء وترك النظر من مثل قوله تعالى: ﴿ بَلْ قَالُوٓاْ إِنَّا وَجَدْنَآ ءَابَآءَنَا عَلَىٰٓ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰٓ ءَاثَٰرِهِم مُّهْتَدُونَ ﴾ ٢٢ الزخرف .

---

(١) \المواقف ج١ ص٢٧٥ – ٢٨٠

(٢) (الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به)للباقلانى ص ٢٢طبعة الخانجى عام ١٩٦٣

(٣) ذكره ابن كثير فى تفسيره للآية وقال: " وهكذا رواه ابن أبى حاتم وابن حبان فى صحيحه " . وذكره الكتانى وقال: ذكر بعضهم أنه متواتر بل حكى الإجماع على تواتره وفيه نظر فإن المخرجين له لم يذكروه إلا من حديث عائشة فكيف يكون مع ذلك متواترا فضلا عن أن يجمع على تواتره، أنظر (نظم المتواتر من الحديث المتواتر)لمحمد بن جعفر الكتانى، تحقيق شرف حجازى، نشر دار الكتب السلفية بمصرج ١، ص ٢٤٣

أما مخالفتهم المعتزلة فى أن الموجب للنظر هو الشرع وليس العقل فذلك لا يقلل من قيمة النظر العقلى بل يزيده رسوخا وثباتا، وهم يستندون فى هذه المخالفة إلى قوله تعالى: ﴿ وَتَرَىٰ كُلَّ أُمَّةٍ جَاثِيَةً ۚ كُلُّ أُمَّةٍ تُدْعَىٰ إِلَىٰ كِتَابِهَا ﴾ ٢٨ الجاثية، وإلى قوله تعالى: ﴿ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولاً ﴾ ١٥ الإسراء، وقد حاول المعتزلة إدخال الاحتمال فى دلالة هذه الآية بقولهم بأن المراد بالرسول العقل، أو المراد: ما كنا معذبين بترك الواجبات الشرعية، وقد رد عليهم السيد الجرجانى من علماء الأشاعرة: بأن ذلك التأويل مخالف لأصل الوضع، وهو ما لا يصح صرف الكلام عنه إلا لدليل .[1]

ووجوب النظر يقع على جميع المكلفين وفقا لما ذهب إليه الأشاعرة والماتريدية والمعتزلة. أما الإمام ابن تيمية:

فهو يخالف المعتزلة والأشاعرة فى اعتبار العقل أصلا للنقل، إنه يفند مزاعمهم على أساس أن ما ينبنى عليه النقل من العقل ليس كل العقليات، فمنها حق وباطل، وإن غاية ما يتوقف عليه الشرع من العقل هو تصديقه للرسول صلى الله عليه وسلم، ثم على العقل أن يعزل نفسه بعد ذلك، فتصديق العقل للنقل له دلالة عامة مطلقة، أما تصديق النقل للعقل فليس كذلك .

و يقول (ولا يقال إن العقل قد زكى الشرع وعدله، فإذا قدم الشرع عليه لكان قدحا فيمن زكاه وعدله فيكون قدحا فيه، ...

لأن الرجوع فى موارد النزاع إلى قول الأعلم ليس قدحا فيما علم به أنه أعلم).

وعند التعارض (....لو أبطلنا النقل لكنا أبطلنا دلالة العقل) باعتبار أنه هو الذى دل على صحة النقل .

وهنا نلاحظ فى منهج الإمام ابن تيمية أنه يصح للنقل أن يبطل بعض العقل، ولا يصح للعقل أن يبطل بعض النقل .

---

(١) أنظر المواقف بشروحه ج ١ ص ٢٥١ - ٢٥٦

ويحاول الإمام ابن تيمية أن يحل هذه المشكلة المنهجية فيذهب إلى أن هذا لا يعنى تقديم النقل عند تعارض ظاهره مع العقل، ولكنه يعنى أن يقدم القطعى أيا كان، لكونه قطعيا لا غير، وهنا يأتى التساؤل: كيف تحل المشكلة وكل منهما يقرر ما هو القطعى على طريقته ومقياسه؟

يجيب الإمام ابن تيمية على ذلك بافتراض عدم التعارض بينهما فى القطعيات، لأنه قول بالجمع بين النقيضين، لكن السؤال يظل واردا، ويضاف إليه أن استحالة الجمع بين النقيضين إنما هو فى النقيضين العقليين، أو فى النقيضين اللذين يأتيان من جهة واحد ة، أما عند اختلاف الجهة فإنه لا جمع إذ كل منهما منفصل مبدئيا عن الآخر، أو أن ما يعتبر نقيضا فى أحدهما لا يعتبر نقيضا عند الآخر، ومن هنا كان تناقض الآراء والمذاهب وأديان والنظريات يملأ ساحة النقاش [١]

ومهما يكن فموقف الإمام ابن تيمية يبين عن اعتداد خاص بالعقل،جعل ابن قيم الجوزية يفترض أن استفسارات الصحابة للرسول لم يكن منشؤها قط التعارض بين النص والعقل، بل التعارض بين النصوص فى ظاهرها، أما الاستشكال بالتعارض بين النص والعقل فقد حكى عن الكفار فحسب ![٢]

ومن هنا يذم الإمام ابن تيمية الواقفين عند حرفية النص، والذين يتلقون النصوص دون أن يلتفتوا إلى ما فيها من دلالة عقلية، كما يذم أولئك الذين افترضوا أن الإيمان بالرسل قد استقر فعلا، فلا يحتاج إلى الأدلة العقلية الواردة فى النصوص ذاتها، ويرى أن السلف لم يذموا الكلام بإطلاق، وإنما يذمون الباطل منه لمخالفته الكتاب والسنة، ولمخالفته العقل بالتالى، ويفترض أن صريح العقل لا يخالف صحيح النقل، وأن الكلام لا يذم من حيث إن الله أمر رسوله بالاستدلال .

ولا يقل عن ذلك دلالة على اعتداد الإمام ابن تيمية بالعقل – على الوجه الذى

---

(١) درء تعارض العقل والنقل ل الإمام ابن تيمية، تحقيق الدكتور محمد رشاد سالم، طبع مطبعة دار الكتب بالقاهرة عام ١٩٧١ ج ١ ص ١٣٨، ١٧٠، ٨٧

(٢) الصواعق المرسلة ج ١ ص ٢١٩

أراده– التقاؤه مع المعتزلة فى القول بأن الله لا يخاطِب بما لا يُعلم، وفى أن الراسخين فى العلم يعلمون تفسير القرآن .

وهو يرى أن من وقف على لفظ الجلالة فى الآية فمراده بالتأويل الذى لا يعلمه إلا الله ما يؤول إليه الأمر كوقت الساعة وما إلى ذلك، وبالتأويل الذى يعلمه الراسخون فى العلم التأويل بمعنى التفسير والبيان، ولا وجود لما يقال إنه متشابه لا يُعلم،[1] وهذا الفهم للآية هو فى رأيى مثل من أمثلة التأويل، وهو استعمال للتأويل فى نفس الآية التى ينتظر منها أن تبين لنا حكم التأويل، وهذا يكشف عن استعمال التأويل: مبدأ قبليا مطلقا .

إذن فقد أبحر الإمام ابن تيمية مع العقل النظرى كما أبحر كبار المتكلمين [2].

ومن هنا ذهب الإمام ابن تيمية إلى البحث عن طرق الاستدلال التى رأى أنها طريق الرسل.

وطريق الاستدلال عنده يكون بالاستدلال بالآيات، وهو ما تكون الدلالة فيه على عين المدلول لا على كلى يندرج المدلول بين أفراده، ويكون بالاستدلال بقياس الأولى .[3]ودخل الإما م ابـن تيمية هنا فى جدل طويل عميق .

ومما له دلالة فى هذا المقام أن نرى تلميذه الإمام ابن القيم يصنف الأدلة السمعية إلى نوعين : نوع دل بطريق التنبيه إلى الدليل العقلى، كغالب أدلة النبوة والمعاد والصفات والتوحيد، ونوع لا يقوم على التنبيه إلى الدليل العقلى وهو يسير جدا، والأول هو الأغلب فى القرآن وهو أصل النوع الثانى، والقدح فى النوعين بالعقل ممتنع بالضرورة، أما الأول فواضح، وأما الثانى فلاستلزام القدح فيه القدح فى

---

(١)تأمل ما يقوله ابن عقيل فى قوله تعالى ﴿ قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّى ﴾ مخالفا لذلك قال: (من كفَّ خلقه عن السؤال عن مخلوق، فكفـُّهم عن السؤال عن الخالق أولى)دفع شبه التشبيه لابن الجوزى ص ٤٦

(٢) أنظر كتابنا (الفرق الإسلامية فى الميزان)ص ٤٥٣ – ٤٨٣ طبعة جامعة الإمارات الأولى

(٣)درء تعارض العقل والنقل ج ١ ص ١٤ – ١٩، والفرقان بين الحق والباطل ج ١ ص ١٠٨، والإكليل ج ٢ من مجموعة الرسائل الكبرى طبعة ١٩٦٦

العقل الذى أثبته، وإذا بطل العقل الذى أثبت السمع بطل ما عارض السمع من العقليات ![1]

لكن ما النتيجة إذن ؟ ما الذى بقى لإثبات السمع ؟

ومما له دلالة أيضا أن نرى ابن تيمية وهو يعتمد خبر الواحد كطريق إلى المعرفة يجعله من الطرق التى يتحصل منها " اليقين " كدلالة نقليـة تأتى على قدم المساواة مع الدلالة العقلية.

وهذا هو الذى جعل أتباع الإمام ابن تيمية يذهبون وراء الأدلة القياسية للدلالة على مباينة الله تعالى للعالم، وعلوه عليه، ليعودوا بعد ذلك بالتأويل – وإن لم يسموه تأويلا – على الآيات التى تفيد المعية كقوله تعالى: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ﴾[2]

وفى رأينا أن الإمام ابن تيمية كان يقترب بذلك اقترابا شديدا ممن يسمَّوْن العقليين، وأنه لم يُنزِل العقلَ عن عرشه الذى أجلسه عليه المعتزلة والأشاعرة والماتريدية، وإنما رفع النص إليه ليجلسه بجواره، بل إنه عندما رفع النص إلى عرش العقل إنما فعل ذلك بإذن العقل الذى يقول عنه إنه سلطان عين واليا ثم عزل نفسه.

وهذا ما جعل بعض مريديه من أهل الحديث والفقهاء يرغبون به عن التوغل فى الكلام والفلسفة

ومهما يكن من قوله: إن شأن العقل مع النقل كشأن سلطان ولى واليا ثم عزل نفسه فإنه لا يتفق مع ممارساته العقلية الجدلية .

وفى رأينا أيضا أنه لقد كان من شأن المتكلم هنا – والإمام ابن تيمية مثل مرموق له - أن ينفض يده من العقل النظرى جملة، وأن يلتفت إلى ما قدمه المنهج الإسلامى من اعتماد العقل العملى القائم على الضرورة العملية التى تقوم فى أساس كل منهج

---

(١) الصواعق المرسلة لابن القيم ج١ ص ١٥٦ – ٤٦ - ٤٨

(٢) أنظر الفرقان بين الحق والباطل ج ١ ص ١٠٦

على الإطلاق، ولو كان قد تم ذلك على يد الإمام ابن تيمية لكانت قد طويت صفحات وصفحات من التزيد والتنقص والخلاف والجدل والتفرق والتشاحن على السواء، ولكانت قد فتحت – من جديد – آفاق البناء الحضارى التى تاهت فيها الأقدام عن نقطة البداية.

حكم التقليد وآراء العلماء فيه

ذهب إلى صحة إيمان من اعتقد الحق تقليدا ولم يعرف دليله، كل من الأئمة أبو حنيفة ومالك والشافعى وأحمد بن حنبل وأهل الظاهر والمتقدمون من متكلمى أهل الحديث كعبد الله بن سعيد، والحارث المحاسبى، وعبد العزيز المكى، والحسين بن الفضل البجلى، وأبى عبد الله الكرابيسى، وأبى العباس القلانسى، والبغدادى، والجوينى .

وذهب آخرون إلى أنه لا يستحق اسم المؤمن إلا إذا عرف الحق فى حدوث العالم وتوحيد صانعه وفى صحة النبوة ببعض أدلته سواء أحسن صاحبها العبارة عن الدلالة أو لم يحسنها . وهذا اختيار الأشعرى، وهو عنده ليس مشركا ولا كافرا، وقياسه يقتضى جواز المغفرة له .

يقول الإمام الشعرانى: (نقل الشيخ أبو طاهر القزوينى فى كتابه سراج العقول عن أحمد بن زاهر السرخسى أجل أصحاب **الشيخ الإمام الأشعرى** رحمه الله قال: لما حضرت الشيخَ الإمام الأشعرى الوفاةُ فى دارى ببغداد قال لى: اجمع أصحابى، فجمعتهم، فقال لنا: اشهدوا على أنى لا أقول بتكفير أحد من عوام أهل القبلة، لأنى رأيتهم كلهم يشيرون إلى معبود واحد يشملهم ويعمهم)

ثم يقول: (وكان شيخ مشايخنا الشيخ كمال الدين بن الهمام رحمه الله يقول: تصوير التقليد فى مسائل الإيمان عسر جدا، فقل أن ترى واحدا مقلدا فى الإيمان من غير دليل، حتى آحاد العوام فإن كلامهم فى الأسواق محشو بالاستدلال، [والجزم] ومقصود الاستدلال هو حصول ذلك الجزم، فإذن قد حصل ما هو المقصود منه من قيامه بالواجب)[1]

(١) اليواقيت والجواهر للشعرانى ج١ ص ٢٤

ويذكر العلامة الغنيمى[1] ما لخصه بعض العلماء عن **الإمام الغزالى**: (يجب ألا يكون طريق الإرشاد لكل أحد على طريقة واحدة، فالمؤمن المصدق سماعا أو تقليدا لا ينبغى تحريك عقيدته بتحرير الأدلة، فإن النبى صلى الله عليه وسلم لم يطالب العرب فى مخاطبته إياهم بأكثر من التصديق، ولم يفرق بين أن يكون بإيمان وعقد تقليدى، أو بيقين برهانى:

والجافى الغليظ ضعيف العقل الجامد المصر على الباطل لا تنفع معه الحجة والبرهان، ...... والشاكُّون الذين فيهم نوع ذكاء ولا تصل عقولهم إلى فهم البرهان العقلى ينبغى أن يتلطف فى إقناعهم بما أمكن من الكلام المقنع المقبول عنده لا بالأدلة اليقينية البرهانية لقصور عقولهم عن إدراكها، لأن الاهتداء بنور العقل المجرد عن الأمور العادية لا يخص اللهُ تعالى به إلا الآحاد من عبادة ...

وأما الفطن الذى لا يقنعه الأدلة الخطابية فيجب المحاجة معه بالدليل القطعى البرهانى .)اهـ

ويرى الأشاعرة إجمالا أن غالبية المسلمين قد قاموا بواجب النظر إذ يكفيهم النظر الإجمالى كما هو الشأن فى الأعرابى الذى استدل على وجود الله بدليل الأثر يدل على المؤثر فى قوله (البعرة تدل على البعير والأثر يدل على المسير، فسماء ذات أبراج وأرض ذات فجاج أفلا يدل ذلك على اللطيف الخبير).

أما الإمام الماتريدى فقد استهل كتابه " التوحيد " بالحديث عن إبطال التقليد، واستدل على ذلك بظهور النبى صلى الله عليه وسلم فى زمان تقليد فى أمر الدين، حيث دعاهم إلى ترك التقليد فى الدين واتباع الحجج .

وهو يرى أن الحجة لا تدرك بالعقل دون معونة الوحى الذى يأتى إلينا عن طريق الخبر، لذا فإن تقليد الرسول ليس فى معنى التقليد الذى هو قبول الخبر بغير

---

(١) أنظر شرحه للعقيدة الطحاوية ص ٤٥

حجة " لأننا قبلنا قوله – أى الرسول صلى الله عليه وسلم – لظهور العلم المعجز عليه " وإذن فإن تقليد الرسول ليس مسوغا لتقليد غيره .

والماتريدى مع ذلك يجيز إيمان المقلد إذا تعلق بالدين الحق، مع عدم قبول عذره عن تقصيره.(١)

أما **المعتزلة** فى هذا الأمر فهم بين القائلين بأن المعارف ضرورية، والقائلين بأنها اكتسابية، فمن زعم أن المعارف ضرورية زعم أن المعتقِد للحق إذا اعتقده –عن ضرورة – إما أن يكون قد خلطه بفسق أو لا، فإن خلطه بفسق رجع الأمر إلى قاعدة المنزلة بين المنزلتين، وإن لم يخلطه بفسق كان مؤمنا .

ومن زعم أنها اكتسابية قال بعضهم بفسقه لتركه النظر، فهو غير مؤمن وغير كافر وقال بعضهم بكفره (٢) .

ويفصل الإمام ابن حزم جوانب الموضوع تفصيلا حسنا بعد أن يذكر رأى القائلين بأنه لا يكون مؤمنا إلا من استدل، فيقول: (نعم إن التقليد لا يحل البتة). وإنما التقليد أخذ المرء قول من دون رسول الله صلى الله عليه وسلم ممن لم يأمرنا الله عز وجل باتباعه قط ولا بأخذ قوله ..

وأما أخذ المرء قول رسول الله الذى افترض علينا طاعته وألزمنا إتباعه وتصديقه وحذرنا عن مخالفة أمره وتوعدنا على ذلك أشد الوعيد فليس تقليدا، بل إيمان وتصديق واتباع وطاعة لله عز وجل وأداء للمفترض ..

ثم يقول:(قد سمى الله عز وجل القوم الذين زين الإيمان فى قلوبهم وحببه إليهم وكره إليهم الكفر والمعاصى فضلا منه ونعمه: ﴿ **وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ حَبَّبَ إِلَيۡكُمُ ٱلۡإِيمَٰنَ وَزَيَّنَهُۥ فِي قُلُوبِكُمۡ وَكَرَّهَ إِلَيۡكُمُ ٱلۡكُفۡرَ وَٱلۡفُسُوقَ وَٱلۡعِصۡيَانَۚ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلرَّٰشِدُونَ ٧**

(١) المغربى ص ٧٩ – ٨٠ نقلا عن التوحيد ص ٣- ٤ وتأويلات أهل السنة ج ١ ص ٢٢٦، ٢٤٠، ٧٧٧

(٢) أنظر أصول الدين للبغدادى ص ٢٥٤ - ٢٥٥

﴿ فَضْلًا مِّنَ ٱللَّهِ وَنِعْمَةً ۚ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ﴾ ٧ الحجرات . وهذا هو خلق الله تعالى للإيمان فى قلوبهم ابتداء وعلى ألسنتهم . ولم يذكر الله تعالى فى ذلك استدلالا أصلا وبالله التوفيق ..) .

ثم يحدد أوصاف المقلدين: (وإنما كانوا مقلدين لو أنهم قالوا واعتقدوا أننا إنما نتبع فى الدين آباءنا وكبراءنا فقط ولو أن آباءنا وكبراءنا تركوا دين محمد صلى الله عليه وسلم لتركناه فلو قالوا هذا واعتقدوه لكانوا مقلدون كفارا غير مؤمنين ..)

ثم يقول عن التكليف بالبرهان فى قوله تعالى: ﴿ قُلْ هَاتُوا۟ بُرْهَـٰنَكُمْ إِن كُنتُمْ صَـٰدِقِينَ ﴾: (وإنما كلف الله تعالى الإتيان بالبرهان إن كانوا صادقين – يعنى الكفار المنافقين المخالفين لما جاء به سيدنا محمد ﷺ . ولم يكلف الله قط المسلمين الإتيان بالبراهين وإلا سقط اتباعهم حتى يأتوا بالبرهان . والفرق بين الأمرين واضح، وهو إن كان خالف النبى ﷺ فلا برهان له أصلا فكلف المجيء بالبرهان تبكيتا وتعجيزاً إن كانوا صادقين .

وأما من اتبع ما جاء به الرسول ﷺ فقد اتبع الحقَّ الذى قامت البراهين بصحته فسواء علم هو بذلك البرهان أو لم يعلم حسبه أنه على الحق الذى صح بالبرهان، ولا برهان على سواه، فهو محق ..)

ويقول الإمام الغزالى: (إن الأصل هو الاعتقاد الصحيح والتصديق الجازم وذلك حاصل بالتقليد)[1] .

وهذا يتفق مع ما ذكرناه سابقا فى نظرية النجاة ونظرية المداخل . وحيث نرى أن إيمان المقلد مقبول وفقا لنظرية النجاة التى سبق أن أشرنا إليها .

ووفقا لنظرية النجاة فإننا نرى أن وجوب النظر إنما هو على من لم تتفق له الهداية فى الموضوع المطروح للنظر .

---

(١) أنظر الاقتصاد فى الاعتقاد ص ١٠

خبر الواحد:

ذهب أكثر المتكلمين إلى أن خبر الواحد لا يفيد " العلم " – أى بمعنى اليقين – سواء كان الواحد عدلا أو غير عدل وسواء كان الخبر ورد بقرائن أو بغير قرائن [١]

ولقد سار على هذه الطريق متأخرو الأشاعرة فى مرحلة هامة من تطورهم الفكرى .

ويقول البغدادى فى الركن الأول من أركان أهل السنة (وأما أخبار الآحاد فمتى صح إسنادها وكانت متونها غير مستحيلة فى العقل كانت موجبة للعمل بها دون العلم)وينسب إلى بعض الأشاعرة أنهم يفرقون بين الخبر المتواتر والمستفيض والآحاد، فالخبر المستفيض وسط بين المتواتر والآحاد، وهو يشارك المتواتر عندهم فى إيجابه للعلم والعمل، ويمثلون له بعلمنا ببعض معجزات الرسول صلى الله عليه وسلم وببعض الأخبار فى الشفاعة والميزان [٢]، وبالأحاديث الناهية عن التفكر فى ذات الله، والمراء فى القضاء والقدر وما أشبه .

وما يقوله البغدادى عن خبر الواحد ليس دقيقا بالنسبة لعموم أهل السنة

فمن جهة نجد بعض ذلك عند كل من الماتريدى والجوينى والرازى

فالأخبار عند الماتريدى نوعان: الخبر المتواتر جملة، ومنكر هذا الخبر كمنكر العيان لا يستحق المناظرة، ومنكر الخبر كأنه ينكر إنكاره لأن إنكاره خبر

والنوع الثانى: هى الأخبار التى تأتى عن طريق الرسل، ويلزم قبولها بطريق العقل، إذ لا خبر أظهر صدقا من خبرهم بما معهم من الآيات [٣]

والخبر الذى يأتى عن طريق الرسل نوعان: متواتر وآحاد، والمتواتر يوجب العلم والعمل، وهو بمنزلة العيان من حيث ضرورة العلم، أما خبر الآحاد فهو يوجب العمل ولا يوجب العلم

---

(١) التقرير والتحبير لابن أمير ج٢ ص ٢٨٦

(٢) الفرق بين الفرق للبغدادى ص ٣٢٤-٣٢٥-٣٢٦

(٣) المغربى ص ٨ نقلا عن كتاب التوحيد للماتريدي

وإمام الحرمين يقول فى بعض كتبه فى معرض حديثه عما تمسك به المجسمة والمشبهة من النصوص: (إن الأحاديث التى يتمسكون بها آحاد لا تفضى إلى العلم ولو أضربنا عن جميعها لكان سائغا)[1] ويقول (إن أخبار الآحاد لا يجب انقضاؤها فى القطعيات)ويقول (إن ما يصح من الآحاد لا يلزم تأويله فإنه يجب تأويل ما لو كان نصا لأوجب العلم)[2]

ومع ذلك فإنه يجب أن نذكر ما تطور إليه حال الإمام الجوينى بالنسبة لهذه المسألة من ناحية نظرته إلى التأويل على وجه الخصوص، وذلك ما جاء فى كتابه الذى ألفه فى أخريات حياته وهو العقيدة النظامية إذ يذهب إلى أن الأولى اتباع ما ذهب إليه (أئمة السلف من الانكفاف عن التأويل وإجراء الظواهر على مواردها وتفويض معانيها إلى الله تعالى)ويقول: إنه (إذ انصرم عصرهم قاطعا بأنه الوجه المتبع بحق .. فعلى ذى الدين أن يعتقد تنزيه الرب تعالى عن صفات المحدثين، ولا يخوض فى تأويل المشكلات ويكل معانيها إلى الرب تعالى)وهو فى هذا الكتاب – وهو من آخر ما ألف – يحبذ الوقف عند قوله تعالى: ﴿ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ ﴾ ويذكر قول الإمام مالك " الاستواء معلوم والكيفية مجهولة والسؤال عنه بدعة " أنظر العقيدة النظامية لإمام الحرمين الجوينى .

والإمام الرازى يقرر (أن التمسك بخبر الواحد فى معرفة الله تعالى غير جائز) [3]

وفى خبر الواحد يقرر الرازى - بعد أن يُشبع مالا يتفق منها مع التنزيه تأويلا - أن التمسك به فى معرفة الله تعالى غير جائز، لوجوه:

١- أن رواة هذه الأخبار غير معصومين فأخبارهم مظنونة، والله تعالى يقول: ﴿ إِنَّ ٱلظَّنَّ لَا يُغْنِى مِنَ ٱلْحَقِّ شَيْـًٔا ﴾ ويقول عن الكفار ﴿ إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ ﴾

---

(١) \ الإرشاد إلى قواطع الأدلة للجوينى نشر الخانجى ١٩٥٠ ص ١٦١

(٢)الشامل فى أصول الدين للجوينى ص ٥٥٧، ٥٦١ ط ١٩٦٩ م، وانظر تطور فكر الجوينى فى أخريات حياته هامش ص من الملحق بهذا الكتاب

(٣) \ أساس التقديس للرازى ص ٢٠٤-٢٠٨ ط مطبعة كردستان عام ١٣٢٨ هـ وانظر تطور فكر الرازى فى أخريات حياته هامش ص ٢٩ من هذا الكتاب

ويقول ﴿ وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ ﴾ فوجب ألا يجوز التمسك به إلا فى فروع الشريعة .ويعجب من الحشوية لقولهم بترك التأويل لابتنائه على الظن، ولا يتركون أخبار الآحاد فى الأصول مع أنها ظنية .

٢- (أن أجل طبقات الرواة قدرا وأعلاهم منصبا الصحابة رضى الله عنهم، ثم إنا نعلم أن

روايتهم لا تفيد القطع واليقين، والدليل عليه أن هؤلاء المحدثين رووا عنهم أن كل واحد منهم طعن فى الآخر ونسبه إلى ما لا ينبغى). ولا ينسى الرازى ثناء الرسول عليهم، ولكنه يحصر نتيجته فى مجال فروع الشريعة التى يكفى فيها الظن .

٣- (أنه اشتهر فيما بين الأمة أن جماعة من الملاحدة وضعوا أخبارا منكرة واحتالوا فى ترويجها على المحدِّثين، والمحدثون لسلامة قلوبهم قبلوها

٤- ثم ينعى الرازى على المحدِّثين أنهم يرفضون روايات لأقل العلل ككون هذا رافضيا، وذاك قدريا، ولا يرفضونها لكونها قد " وصف الله تعالى فيها بما يبطل إلهيته وربوبيته "

٥-أن هذه الأحاديث ما كتبت حين سماعها، وما رويت إلا بعد حصولها بأكثر من عشرين عاما، ويندر أن تتذكر الألفاظ بذاتها من راو سمعها فى مجلس مرة واحدة، ولم يروها إلا بعد مرور مثل هذا الوقت [١]

. **ولنا تعليق على موقف الإمام الرازى من خبر الواحد على الوجه المذكور:**

أولا: من حيث ما ذكره عن الطعون التى رويت فى شأن بعض الصحابة وما رتبه على ذلك، وقد كان الواجب أن يرفض هذه الطعون جملة وتفصيلا – حسب منهجه – لابتنائها على الظنون .

ثانيا: افتقد الرازى النظرة المتوازنة حين اهتم بنقد دلالة خبر الواحد لقيامه على

---

(١) أساس التقديس ص ٢٠٦ – ٢٠٩

الظن، ولم يستحضر ما وجه إلى العقل النظرى من نقد خطير آلقى به فى مهاوى الشك، ولو قد فعل لوجد أن ما يستنقذ العقل النظرى هو نفسه الذى يستنقذ الظن فى خبر الواحد، وتلك هى الضرورة العملية التى مارسها العقل العملى فى الإسلام، وسادت الساحة على يد الرسول صلى الله عليه وسلم، وفى صدر الإسلام، ولم يعد فى ظلها تفرقة غير مبررة بين الدلالة التى نحتاج إليها فى مقام الأصول والدلالة التى نحتاج إليها فى مقام الفروع ما دامت تؤدى فى المقامين إلى نتائج عملية ضرورية.

ثالثا: ما وصل إليه الرازى فى هذه النظرة هو نتيجة التطور فى مجال الفلسفة العقلية اليقينية الذى تم على يديه فى عصره، والذى افترق قليلا أو كثيرا بدرجة أو بدرجات عن الأصول الثلاثة التى رأينا أنها هى التى تميز " ما عليه أنا وأصحابى " كملجأ أشار إليه الرسول فى مجال اصطراع الفرق .

ومع ذلك فيجب أن نذكر **ما تطور إليه حال الإمام الرازى** فى أخريات حياته بالنسبة لهذا الموضوع فقد جاء فى وفيات الأعيان لابن خلكان آن الرازى عندما مرض مرض الموت أملى على تلميذه إبراهيم بن أبى بكر الأصفهانى وصية جاء فيها: " لقد اختبرت الطرق الكلامية والمناهج الفلسفية فما رأيت فيها فائدة تساوى الفائدة التى وجدتها فى القرآن العظيم، لأنه يسعى فى تسليم العظمة والجلال بالكلية لله تعالى، ويمنع من التعمق فى إيراد المعارضات والمناقضات، وما ذاك إلا للعلم بأن العقول البشرية تتلاشى وتضمحل فى تلك المضايق العميقة والمناهج الخفية، ولهذا كنت أقول: كل ما ثبت بالدلائل الظاهرة من وجوب وجوده ووحدته وبراءته عن الشركاء فى القدم والأزلية والتدبير والفعالية فذاك الذى أقول به، وألقى الله تعالى به، وأما ما انتهى الأمر فيه إلى الدقة والغموض فكل ما ورد فى القرآن والأخبار الصحيحة المتفق عليها بين الأئمة المتبعين للمعنى الواحد فهو كما مر ..)

هذا من جهة من ينكرون خبر الواحد – آو يضعفون من شأنه – فى العقائد .

ولكننا من جهة أخرى نجد الإمام الباقلانى فى كتابه " التمهيد" يؤكد على أمور كانت وما تزال ضمن مسلمات الأشاعرة:

منها ما يتعلق بمنهجية البحث فى العقيدة وأنها تستمد من: كتاب الله تعالى، وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم، وإجماع الأمة، وما استخرج من النصوص وبنى عليها بطريق القياس والاجتهاد، وحجج العقول . واعتبار التواتر طريقا إلى العلم الضرورى، **واعتماد خبر الواحد طريقا للعلم الاستدلالى بشرط أن يعرى عما يدل على فساده، أومعارضته، وأن يثبت عدالة نقلته** (١)

وذهب إلى قبول خبر الواحد فى العقائد بعض الأشاعرة كأبى إسحاق الاسفراييني وأبى بكر بن فورك كما ذهب إلى قبوله الفقهاء الأربعة والحارث المحاسبى وابن حزم والإمام ابن تيمية والسلف عموما (٢)

ويذكر ابن قتيبة موقف المتكلمين الآخذين بخبر الواحد ويذكر بعض شروطهم واستدلالاتهم (٣)

يقول الإمام الشافعى (أقل ما تقوم به الحجة على أهل العلم – حتى يثبت عليهم خبر الخاصة - خبر الواحد حتى ينتهى به إلى النبى صلى الله عليه وسلم أو من انتهى إليه دونه، ولا يكون الحجة بخبر الخاصة حتى يجمع أمورا: منها أن يكون من حدث به ثقة فى دينه، معروفا بالصدق فى حديثه، عاقلا لما يحدث به، عالما بما يحيل معانى الحديث من اللفظ، وأن يكون ممن يؤدى الحديث بحروفه كما سمع لا يحدث به على المعنى)وهو يستدل على حجيته استدلالا يفيد عموم ذلك للعلم والعمل، للاعتقاديات والعمليات، ومن ذلك أن استشهد بإرسال الرسول صلى الله عليه

---

(١) الإنصاف ص ١٩، والتمهيد ص١٦٢

(٢) أنظر الصواعق المرسلة لابن قيم الجوزية ج٢ ص ٣٦٢،٣٧٣ نشر المكتبة السلفية بمكة المكرمة ١٣٤٨

(٣) تأويل مختلف الحديث ص٧٥ نشر مكتبة الكليات الأزهرية بالقاهرة

وسلم آحادا للإلزام بالدعوة إلى الإسلام، وكذلك كان إرسال الله الرسل إلى أقوامهم حيث (أقام الحجة على الأمم بواحد)[1]

وفى رأينا أن خبر الواحد وإن لم يكن يفيد اليقين بمقاييس العقل النظرى إلا أنه ملزم قطعى بمقاييس العقل العملى،[2] إذ يحقق يقين النجاة .

يقرر الإمام الغزالى فى كتابه " الاقتصاد فى الاعتقاد ": أن الأنبياء يأتون بأوامر ينذرون فيها مخالفيهم بالمصير إلى النار ثم لا يقتصرون على مجرد الإخبار بل يستشهدون على صدقهم بالمعجزات، ولكن الغزالى يقرر أنه بمجرد سماع الخبر وقبل النظر فى المعجزات يسبق إلى عقل السامع بل يغلب على ظنه إمكان صدقهم "بأول السماع قبل أن يمعن النظر" [3]

وفى رأينا أن إمعان النظر إنما يأتى لهدف الترقى فى الإيمان، لا للحاجة إليه فى نقطة البداية: التسليم المبنى على الضرورة العملية التى شرحناها فى " المنهج العملى ومنهج الإنذار" .

يقول الإمام الغزالى عند الحديث عن إنكار الصحابة أن يكون الإنسان خالقا لشيء دون أن يكونوا قد أيدوا إنكارهم بالدليل العقلى .. يقول (**ولا ينبغى أن يعتقد بهم أنهم لم يلتفتوا إلى المدارك الظنية إلا فى الفقهيات بل اعتبروها أيضا فى التصديقات الاعتقادية والقولية**)[4]

بل نجد من العلماء – ومنهم بعض المعتزلة – من يوجبون العمل بخبر الواحد على أساس هذه الضرورة العملية التى توجب على المرء العاقل أن يحترز من المخاطر المحتملة .

---

(١) الرسالة للإمام الشافعى ص ٣٦٩ طبعة الحلبى عام ١٩٤٠ م

(٢)\ أنظر التفرقة بين طبيعة كل من العقل النظرى والعملى فى هذا الكتاب ص ٨-٩-٧٧

(٣) \ الاقتصاد فى الاعتقاد ص ٥ وما بعدها طبع المطبعة الأدبية ط أولى بالقاهرة

(٤) الاقتصاد فى الاعتقادات ص ١٠٧ -١٠٨

ذهب إلى ذلك أبو الحسين البصرى، - من المعتزلة- فى قوله (العمل بالظن فى تفاصيل معلوم الأصل واجب عقلا كإخبار واحد بمضرة طعام وسقوط حائط، يوجب العقل العمل بمقتضاه، للأصل المعلوم من وجوب الاحتراس عن المضار، فكذا خبر الواحد يجب العمل به للعلم بأن البعثة للمصالح ودفع المضار ومضمون الخبر لا يخرج عنهما)[1].

ومن ذلك على سبيل المثال خبر الواحد فى منع التفكر فى ذات الله، وخبر الواحد فى منع الخوض فى القضاء والقدر، وخبر الواحد فى تحريم المراء فى الدين، وخبر الواحد فى توقير الصحابة، وخبر الواحد فى نفع الصدقة الجارية للميت إلخ

ونجد هذه القاعدة مقررة لدى المعتزلة وهم بصدد إيجاب النظر

يقول القاضى عبد الجبار - وهو من أئمة المعتزلة - (وقد تقرر فى العقول وجوب دفع الضرر عن النفس معلوما كان أو مظنونا، متى كان المتحرز منه أعظم من المتحرز به)[2]

ويذهب الإمام ابن تيمية إلى أنة قد تقرر فى الشريعة أن الوجوب معلق بالاستطاعة كما جاء فى قوله تعالى: ﴿ فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ ﴾ وقوله تعالى: (**إذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم**) متفق عليه (فإذا كان كثير مما تنازعت فيه الأمة من هذه المسائل الدقيقة قد يكون عند كثير من الناس مشتبها لا يقدر فيه على دليل يفيد اليقين لا شرعى ولا غيره لم يجب على مثل هذا فى ذلك ما لا يقدر عليه، وليس عليه أن يترك ما يقدر عليه من اعتقاد قول غالب على ظنه لعجزه عن تمام اليقين، بل ذلك هو الذى يقدر عليه)[3]

ونرى أولا: أن الظن الذى اصطلح عليه بأنه يقتضى الترجيح بواسطة الأمارات لا يمكن أن ينهى عنه القرآن الكريم عند ما يكون هو الممكن بالنسبة للعقل البشرى

---

(١)\ التقرير والتحبير لابن أمير الحاج ج ٢ ص ٢٧٤ المطبعة الأميرية ١٣١٧ هـ بالقاهرة

(٢) المحيط بالتكليف ص ٢٦ نشرة الدار المصرية للتأليف والترجمة، تحقيق الأستاذ عمر السيد عزمى

(٣) موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول على هامش منهاج السنة ط ١٣٢١ هـ ج ١ ص ٢٨

ما لم يكن فى مواجهة أدلة أقوى وطالما كان محققا ليقين النجاة [1]، ويؤيد ذلك أن الظن ورد فى القرآن الكريم فى مواضع تدل على أن له قيمة معرفية وعملية معتبرة، من ذلك قوله تعالى: ﴿ فَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَـٰبَهُۥ بِيَمِينِهِۦ فَيَقُولُ هَآؤُمُ ٱقْرَءُواْ كِتَـٰبِيَهْ ۝ إِنِّى ظَنَنتُ أَنِّى مُلَـٰقٍ حِسَابِيَهْ ﴾ ٢٠ الحاقة، وقوله تعالى: ﴿ وَظَنَّ دَاوُۥدُ أَنَّمَا فَتَنَّـٰهُ فَٱسْتَغْفَرَ رَبَّهُۥ وَخَرَّ رَاكِعًا وَأَنَابَ ﴾ ٢٤ ص. وقوله تعالى عن سيدنا يوسف: ﴿ وَقَالَ لِلَّذِى ظَنَّ أَنَّهُۥ نَاجٍ مِّنْهُمَا ٱذْكُرْنِى عِندَ رَبِّكَ ﴾ ٤٢ يوسف، وقوله تعالى: ﴿ حَتَّىٰٓ إِذَا ٱسْتَيْـَٔسَ ٱلرُّسُلُ وَظَنُّوٓاْ أَنَّهُمْ قَدْ كُذِبُواْ جَآءَهُمْ نَصْرُنَا ﴾ ١١٠ يوسف

ثانيا: أننا لا نفرق بين الاعتقاديات والعمليات من جواز الأخذ بالظن – كما ذهب إلى ذلك الكثير من العلماء – ذلك لأن الاعتقاديات – وفقا للمنهج العملى الذى عرضناه فى الضوابط [2]- هى عمل أو وثيقة الارتباط بالعمل منذ اللحظة الأولى لأنها تعنى اتباع الرسول صلى الله عليه وسلم فى كل ما يأتى به، وهى تعنى اتخاذ سلوك معين إزاء خبر معين جاء به الرسول من عالم الغيب .

ثالثا: إنه ليس من المستساغ – فى رأينا – أن يكون الاختيار بين الأدلة تابعا لرتبة الموضوع الذى تختار له، ذلك أشبه بمن يصر على أن يكون طعام طفل الملك من غير جنس طعام أطفال العامة، إنه يؤدى إلى قتله من حيث براد له الشرف والتميز، وقياسا على ذلك يؤدى فى باب الاعتقاديات إلى الخلو منها لعدم إمكان الأدلة الفائقة المطلوبة، هذا فى حين أن الخطر الذى يواجه الخالى من العقيدة بمعناها الشامل أعظم من الخطر الذى يواجه الخالى من العمل بمعناه الضيق، فكان من الأوْلى تيسيرُ الأدوات التى يصل بها إلى الاعتقاد، لا تبديدها تحت وهم الشرف فى الرتبة، وما دمنا قد قبلنا رجحان الظن فى العمليات وحاجتنا إلى الاعتقاديات المرتبطة بالعمل أشد فينبغى قبوله فى هذه الأخيرة من باب أولى .. وذلك كبداية تحقق النجاة بيقين . ويقين النجاة متحقق منذ الخطوة الأولى، وفقا لقول سيدنا على

---

(١) أذكر ما كتبناه سابقا عن المدخل العملى للإيمان بالله

(٢) انظر ص من هذا الكتاب

لمن كان يماريه فى أمر الآخرة (إن كان الأمر كما قلتَ تخلصنا جميعا وإن كان الأمر كما قلتُ هلكتَ ونجوتُ) مرتقيا من هذا المدخل إلى سكينة الإيمان وفق مراتب: منهج التسليم، ومنهج الإنذار، بشروط المنطق العملى[1]

رابعا: إن المنهج الإسلامى القائم على التربية العملية إذ يبدأ من هذه الضرورة العملية فإنه يأخذ بيد المسلم ليتدرج به فى مدارج الإيمان ليصل به إلى الإحسان وهو عين اليقين . وهذا ما نزيده إيضاحا فى مبحث حقيقية الإيمان والإسلام.

ومن هنا فإن لخبر الآحاد دورا أساسيا فى الأمور العملية وفى كل اعتقاد مرتبط بالعمل، وبه يتحقق اليقين: يقين النجاة.

---

(١) أنظر مزيدا من توضيح ذلك فى كتابنا مداخل إلى العقيدة الإسلامية

الباب الثانى

مدخل إلى الصفات

الصفات الواجبة لله تعالى يأتى إثباتها لله إجمالا من وجوه:

١-دلالة أفعاله تعالى

٢-دلالة كونه واجب الوجوب

٣-اقتضاء كماله لها

معنى الصفة فى اللغة

المعنى القائم بالموصوف، و فى النحو: هى التابع الموضح لمتبوعه فى المعارف، المخصص له فى النكرات .

وهى والوصف يطلقان بمعنى واحد .، وقد يفرق بينهما:

بأن الصفة ما قامت بالموصوف، والوصف ما قام بالواصف، إذ الوصف هو الإخبار بقيام الصفة، فهو – أى الإخبار – يتعلق بالواصف، أما الصفة فهى تتعلق بالموصوف .

و من الثابت بالدليل العقلى أن واجب الوجود بما أنه لا يقبل العدم – وفقا للأحكام العقلية للواجب [١]– فهو لا يقبل النقص، لأن النقص صورة من صور العدم .

إذن فإن واجب الوجود بما أنه لا يقبل العدم فهو لا يقبل النقص، وبما أنه لا يقبل النقص فهو يتصف بالكمال . كمالا لا نقص فيه [٢]

ومن مقتضيات الكمال اتصافه تعالى بالصفات الآتية: الوجود، و القدم والبقاء والقيام بالنفس والوحدانية والمخالفة للحوادث، والعلم والقدرة والإرادة، والسمع والبصر، والكلام، والحياة، - يضاف إليها صفة التكوين عند الماتريدية

---

(١) أنظر ص ٢٠ من هذا الكتاب

(٢) نعم فقد يكون الكمال فى البشر نقصا كالنوم، فالنوم كمال صح للبشر وهو فى حد ذاته نقص وهو فى حد ذاته مستلزم للعدم، وقد يكون كمالا لا نقص فيه، كالعلم فالعلم فى حد ذاته كمال وهو فى حد ذاته ليس مستلزما للعدم .

وكونه تعالى عالما مريدا قديرا حيا سميعا بصيرا متكلما وكونه تعالى: خالقا محييا مميتا رازقا عفوا رحيما المؤمن المهيمن العزيز الجبار المتكبر إلخ

و إثباتها بوجه عام بالدليل العقلى يأتى من ثلاثة أوجه:

اقتضاء كماله لها، وهو مستمد من دليل الممكن والواجب .

ومن باب قياس الأولى: والمقصود به من أفاد غيره الكمال فهو يتصف به من باب أولى .

دلالة أفعاله تعالى عليها، وهو مستمد من دليلى حدوث العالم، و العناية والإتقان والاختراع .

أما إثباتها بوجه عام بالدليل النقلى: فهى هى صفات الجمال والجلال والكمال التى نرجع فيها إلى أسمائه الحسنى [1]

أسماء الله الحسنى:

ذهب جمهور الأشاعرة إلى أن الفرق بين الصفة والاسم أن الصفة عبارة عن المعنى القائم بالذات كالعلم فهو يدل على المعنى المجرد دون الذات، ومدلول العالم العلم وهو لا عين الذات ولا غيرها، وأما الاسم كالخالق مثلا فمدلول الخالق الخلق وهو غير الذات، ومدلول اسم الله هو الذات وهو عين . خلافا للمعتزلة فإنهم ذهبوا إلى أن الاسم مغاير للذات مطلقا متمسكين بأن الاسم حقيقة فى الملفوظ فلا يتحد بمعناه بحال، وذهب عامة الماتريدية إلى أن الاسم مشترك بين الدال والمدلول وأنه يتبادر إلى كل منهما بحسب المقام

وقد ثبتت الأسماء بالقرآن والسنة ﴿ وَلِلَّهِ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ فَٱدْعُوهُ بِهَا ﴾ الأعراف ١٨٧، والحديث النبوى الشريف، فقد روى البخارى بسنده عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال: (إن لله تسعة وتسعين اسما، مائة إلا واحدا، من أحصاها دخل

---

(١) انظر إشارات المرام للبياضى ص ١١٥

الجنة، إنه وتر يحب الوتر)ويقول الإمام البيهقى (وهذه الأسماء كلها فى كتاب الله وفى سائر أحاديث الرسول صلى الله عليه وسلم نصا أو دلالة)

وفى هذا العدد اختلف العلماء إلى رأيين أو ثلاثة: فذهب فريق منهم إلى أن المعنى الحرفى للعدد مقصود، وأن ليس له اسم غير هذه التسعة والتسعين، والثانى إلى أنه مقصود بخصوص ما يؤدى إلى المغفرة، والثالث إلى أنه غير مقصود على سبيل الحصر، ويستدلون بما رواه الإمام أحمد فى مسنده وصححه ابن حبان من دعائه صلى الله عليه وسلم بقوله: (أسألك بكل اسم هو لك، سميت به نفسك، أو أنزلته فى كتابك أو علمته أحدا من خلقك أو استأثرت به فى علم الغيب عندك ..." إلخ الحديث وأنه إنما خص التسعة والتسعين من حيث كونها أكثر الأسماء ذكرا، وأبينها معنى .

قال صاحب مصباح الزجاجة: لم يخرج أحد من الأئمة الستة عدد أسماء الله الحسنى من حديث أبى هريرة ولا من غيره سوى ابن ماجة والترمذى وابن حبان، وطريق الترمذى أصح شيء فى هذا الباب وقال هذا حديث غريب .

قلت رواه ابن خزيمة وابن حبان فى صحيحيهما والحاكم فى المستدرك من حديث أبى هريرة أيضا وإسناد طريق ابن ماجة ضعيف لضعف عبد الملك بن محمد الصنعانى اهـ [1]، ويجب الإيمان بها

وفى سبل السلام للصنعانى: عن أبى هريرة رضى الله عنه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: من سبح الله دبر كل صلاة ثلاثا وثلاثين يقول سبحان الله، وحمد الله ثلاثا وثلاثين يقول الحمد لله، وكبر الله ثلاثا وثلاثين يقول الله أكبر، فتلك تسع وتسعون عدد أسماء الله الحسنى، وقال تمام المائة لا إله إلا الله وحده لا شريك له، له الملك وله الحمد وهو على كل شيء قدير: غفرت خطاياه ولو كانت مثل زبد

---

(١) الأسماء والصفات للبيهقى ص ٨، و من مصباح الزجاجة فى زوائد ابن ماجة لأحمد بن أبى بكر بن إسماعيل الكنانى ت ٨٤٠ ط ١٤٠٣ نشر بيروت ج٤ ص ١٤، وسبل السلام للصنعانى ج ١ ص ٩٨

البحر، وهو ما يعلو عليه عند اضطرابه، رواه مسلم. وفى رواية أخرى لمسلم بسنده عن أبى هريرة: أن التكبير أربع وثلاثون، وبه تتم المائة فينبغى العمل بهذا تارة وبالتهليل أخرى ليكون قد عمل بالروايتين . اهـ

وأسماء الله توقيفية باتفاق المتكلمين من أهل السنة: فلا يصح فيها تسمية الله إلا بما سمى به نفسه فى كتاب أو سنة فلا يسمى سبحانه تعالى: عاقلا، أو فاهما وقد ورد فى الخبر اسم السيد، والمنان والحنان والديان ورمضان مطلقا بغير إضافة اسم الشهر [1].

وقال أبو الحسن الأشعرى: (لا يجوز أن نسمى الله تعالى باسم لم يسم به نفسه، ولا سماه به رسوله، ولا أجمع المسلمون عليه ولا على معناه) [2]

وتطبيقا لذلك يقول ابن قيم الجوزية (ونقول هو الحكيم ولا نقول العاقل، ونقول خليل إبراهيم ولا نقول صديقه) [3]، ويقول: (ودخل فى أسمائه الواجد دون الموجد، وهو بمعنى الوجد والغنى ضد الفاقد، فإن الموجد صفة فعل، وهو معطى الوجود كالمحيى معطى الحياة، وهذا الفعل لم يجئ إطلاقه فى أفعاله تعالى لا فى الكتاب ولا فى السنة، فلا يعرف إطلاق أوجد كذا وكذا، وإنما الذى جاء: خلقه وبرأه، وصوره وأعطاه، فلما لم يكن يستعمل فعله لم يجئ اسم الفاعل منه فى أسمائه الحسنى، فإن الفعل أوسع من الاسم، ولهذا أطلق على نفسه أفعالا لم يتسم منها بأسماء الفاعل، كأراد وشاء وأحدث، ولم يسم بالمريد، والشائى والمحدث، كما لم يسم نفسه بالصانع والفاعل والمتقن وغير ذلك من الأسماء التى أطلق أفعالها على نفسه، فباب الأفعال أوسع من باب الأسماء . وقد اخطأ من اشتق له من كل فعل اسما، وبلغ بأسمائه زيادة على الألف، فسماه الماكر والمخادع والفاتن، والكائد ونحو ذلك .

---

(١) أنظر شرح جوهرة التوحيد فى عقيدة أهل السنة والجماعة للأستاذ عبد الكريم تتان وآخرين نشر دار البشائر بدمشق ج ١ ص ٤٣٧ - ٤٤١

(٢) اللمع ص ٢٤، وانظر أصول الدين للبغدادى ص ١١٦ ط استانبول، ونهاية الأقدام للشهرستانى ص١٢٩، والإرشاد لإمام الحرمين ص ١٢٤ مكتبة الخانجى

(٣) اجتماع الجيوش الإسلامية ص ٥٧ المطبعة المنيرية بمصر عام ١٣٥١ هـ

وكذلك باب الإخبار عنه بالاسم أوسع من باب تسميته به، فإنه يخبر عنه بأنه شيء، وموجود ومذكور، ومعلوم، ومراد، ولا يسمى بذلك)

تصنيف المتكلمين للصفات

ومن تصنيفات المتكلمين فى موضوع الصفات يذهب الأشاعرة إلى تقسيمها إلى: نفسية، وصفات الذات الوجودية وصفات الذات السلبية، وصفات أفعال، وأضاف بعضهم: الصفات الخبرية .

والصفة النفسية هى التى يدل الوصف بها على الذات دون معنى زائد على الذات وتلك هى صفة الوجود

والمراد بصفات الذات ما يوصف الله تعالى بها ولا يوصف بضدها،وهى تشمل ما كان الاتصاف بها لقيام معنى كالصفات الوجودية [1]. وما كان الاتضاف بها من غير قيام معنى كالصفات السلبية .

وتنقسم الوجودية إلى صفات معنى ومعنوية .

والمراد بالصفات الوجودية: صفات الذات التى يدل الوصف بها على معنى زائد على الذات، وهى تنقسم إلى صفات معان وصفات معنوية:

وصفات المعانى: هى العلم والإرادة والقدرة والسمع والبصر والحياة والكلام (والتكوين عند الماتريدية).

والصفات المعنوية - وهى عبارة عن قيام صفات المعانى بالذات - هى كونه تعالى عالما قديرا مريدا سميعا بصيرا حيا متكلما

والمراد بالصفات السلبية تلك التى يدل الوصف بها على سلب معنى لا يليق بذاته تعالى وهى: القدم والبقاء والقيام بالنفس والوحدانية والمخالفة للحوادث

والمراد بصفات الأفعال تلك المشتقة من فعل له سبحانه وتعالى ويجوز أن يتصف بواحدة منها أو بضدها كالإحياء والإماتة إلخ.

---

(١) إشارات المرام للبياضى ص ١٠٧

فأما الصفات الوجودية فهى كما يذكر الإمام الباقلانى صفات قديمة لم يزل سبحانه وتعالى موصوفا بها ولا يزال كذلك.[1]

ويفرق الباقلانى بين صفات الذات وهى التى لم تزل ولا تزال، وصفات الفعل التى كان الله فى الأزل قبل وقوع الفعل بها .

ويرجع المشيئة والمحبة والرضا وأضدادها إلى صفة الإرادة .

بينما نجد الإمام الماتريدى يسوى بين صفات الذات وصفات الفعل فى القدم وهو ما روى عن أبى حنيفة رضى الله عنه. وفى هذا يقول الإمام الطحاوى (مازال بصفاته قديما قبل خلقه . لم يزدد بكونهم شيئا لم يكن قبلهم من صفاته ..)

وترجع صفات الأفعال عند الماتريدية إلى ما يسمونه صفة التكوين .

أما الصفات الخبرية: فهى التى استقل الاستدلال عليها بالاستنباط من دليل السمع، وقد اختلف العلماء فى تسميتها صفات، وفى معانيها، نظرا لما قد تدل عليه من التشبيه- بظاهرها - : مثل النزول و اليد والاستواء على العرش .

أما المعتزلة فقد اشتهر عنهم القول بنفى الصفات، وهم فى حقيقة الأمر ينفون القول بصفات زائدة على الذات، كالعلم والإرادة والسمع والبصر والحياة والكلام، ولا ينفون كونه تعالى عليما سميعا بصيرا مريدا قديرا حيا متكلما، وقد جاءتهم الشبهة من اعتقادهم أن القول بصفات قديمة زائدة على الذات يؤدى إلى نفى التوحيد من حيث يؤدى إلى القول بتعدد القدماء، وهو اعتقاد خاطئ لأن نفى التوحيد إنما يترتب على تعدد القدماء الذوات، أما القول بذات واحدة متعددة الصفات القديمة فلا يتنافى مع التوحيد وإنما هو من مقتضى الكمال الإلهى ..

ومن هنا يناقش إمام الحرمين مشكلة المعتزلة فى نفى الصفات ويلزمهم بأن قولهم بأن الله عالم هو اعتراف بثبوت العلم إذ (لا معنى للعلم إلا كون العالم عالما،

---

(١) الإنصاف ص٣٨

فإذا اعترفتم بكونه عالما فهو العلم بعينه، فلا معنى للعلم إلا كون العالم عالما بمعلوماته على ما هو عليه).

وإذا كان هذا هو معنى العلم حصرا فهل يخالف المعتزلة فى ذلك؟ يعلق الشيخ الكوثرى فى تحقيقه على العقيدة النظامية مؤيدا للجوينى قائلا: (وهذا القدر ليس مما ينكره الخصم، وما زاد على ذلك من أن الصفات زائدات على الذات، واجبات بالغير، ممكنات فى حد ذاتها، كما وقع فى كلام الفخر الرازى ومن تابعه فتهور لا تنهض به الحجة)[1]

صفة الوجود

الوجود صفة نفسية ثبوتية يدل الوصف بها على الذات دون معنى زائد على الذات

وصفوة القول فيها أن للإيمان بها مداخل: المدخل الفطرى، والعقلى، والتجريبى، والعملى .

المدخل الفطرى

وهذا المدخل يعتمد أساسا على الشعور الإنسانى الذى يملك القلب ويسيطر عليه، بحيث يكون طلب الاستدلال عليه ضربا من اللغو، كالشعور بالجوع والعطش والسرور والحزن .. لا يطلب عليه دليل ولكن يمكن التنبيه .

وكذلك يمكن تطبيق هذا المدخل فيما يتعلق بالإيمان بوجود الله

التنبيه على المدخل الفطرى فى مسألة الإيمان بوجود الله:

(١) من ناحية التأمل فى أحوال الشعوب: وذلك أننا نجد الشعوب فى جميع مستوياتها وأطوارها الاجتماعية والتاريخية تعتنق عقيدة فى الله، مما يدل على أن ذلك أمر مفطورة عليه طبيعة البشر، وأن الانحراف الذى تتعرض له

---

(١) العقيدة النظامية بتحقيق الكوثرى ص ١٧

الشعوب فى دينها إنما هو نوع من تشويه الفطرة يقودها إلى الشرك بالله، لا إلى إنكار وجوده، أو هو نوع من الكبت والاستعباد يقودها إليه طائفة من الحكام يريدون لها أن تهبط من عبودية الله إلى عبودية البشر .

(٢) من ناحية التأمل فى طبيعة الإنسان: إذ نجد فى فطرته نزعة إلى التحرر مساوقة تماما لنزعة فيه إلى العبودية، ومهما يغالى الإنسان فى نزعته إلى الحرية فلا بد له من أن يشبع نزعته إلى العبودية .وهو إذا لم يختر معبوده بوعى فإنه ينزلق إلى عبادة معبود بغير وعى . إنه إذا تمرد على الخضوع لله انزلق إلى التسليم لفكرة، أو لمبدأ، أو لحاكم أو فيلسوف أو صديق أو حبيب، لمذهب أو حزب، أو جماعة، وهو بهذا يهبط من العبودية لله المتصف بصفات الجمال والجلال والكمال .. إلى عبودية زائفة تشوه فيه فطرته التى تنزع به إلى الحرية وتنزع به إلى العبودية على السواء .

(٣) من ناحية التأمل فى أحوال الفرد مهما يكن ملحدا: وذلك أننا بينما نجده متمردا على الاعتقاد بوجود الله طالما أنه غارق فى النعيم ﴿ **إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ لَيَطْغَىٰٓ ۝ أَن رَّءَاهُ ٱسْتَغْنَىٰٓ** ﴾ ٦-٧ العلق، إذ به إذا أدركته نقمة قارعة تتبدد بها وسائل الاستغناء عن الله – حسب وهمه - كأن يتعرض لحريق عاصف أو غرق يائس .. يجد نفسه وجها لوجه أمام حقيقة الاعتراف بوجود الله ويصرخ مناديا يارب . وقد نبه القرآن الكريم إلى ذلك فى قوله تعالى: ﴿ **وَإِذَا مَسَّكُمُ ٱلضُّرُّ فِى ٱلْبَحْرِ ضَلَّ مَن تَدْعُونَ إِلَّآ إِيَّاهُ** ﴾ ٦٧ الإسراء، ﴿ **وَإِذَا غَشِيَهُم مَّوْجٌ كَٱلظُّلَلِ دَعَوُا۟ ٱللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ** ﴾ ٣٢ لقمان، ﴿ **حَتَّىٰٓ إِذَآ أَدْرَكَهُ ٱلْغَرَقُ قَالَ ءَامَنتُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱلَّذِىٓ ءَامَنَتْ بِهِۦ بَنُوٓا۟ إِسْرَٰٓءِيلَ وَأَنَا۠ مِنَ ٱلْمُسْلِمِينَ** ﴾ ٩٠ يونس

فإذا استقامت الفطرة داعية إلى الإيمان بالله فإن الأمر بعد ذلك يصبح فى غير حاجة إلى الاستدلال بنوع ما من الأدلة .

وهذا المدخل الفطرى نجده مقررا:

فى القرآن الكريم فى قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا﴾[1] ١٧٢ الأعراف

وفى السنة الشريفة (كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه)رواه أبو يعلى والطبرانى فى الكبير ..

ويقول صلى الله عليه وسلم فى الحديث القدسى: (وإنى خلقت عبادى حنفاء كلهم وإنهم أتتهم الشياطين فاجتالتهم)رواه مسلم .

وفى هدى السلف: عند الصحابة والتابعين، وعند الصوفية غالبا

وقد نجده عند بعض المتكلمين، يقول الإمام الشهرستانى فى كتابه الملل والنحل: (إن الله أسس دينه على مثال خلقه)

ويعبر الإمام ابو حنيفة رضى الله عن نظرة خاصة إلى فطرية الاعتقاد بالله وأنها قد تأتى بغير طريق النظر العقلى، وإنما بهداية من الله، أو بما سماه بالنور الذى يقذفه الله فى القلب سابقا فى ذلك ابا حامد الغزالى الذى ساق هذا التعبير نفسه فى كتابه "المنقذ من الضلال"، ويذهب إلى أن معرفتنا بالله التى يأتى بها هذا النور تسبق معرفتنا بالرسول وليس العكس .

---

(١) يقول العلامة الغنيمى فى شرحه لهذه الآية: وفى معالم التنزيل للبغوى: روى عن مسلم بن يسار الجهنى أن عمر بن الخطاب رضى الله عنه سئل عن هذه الآية فقال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم سئل عنها فقال: إن الله خلق آدم ثم مسح ظهره بيمينه فاستخرج منه ذريته: فقال: خلقت هؤلاء وبعمل أهل الجنة يعملون، ثم مسح ظهره فاستخرج منه ذرية فقال: خلقت هؤلاء للنار وبعمل أهل النار يعملون: فقال رجل: ففيم العمل يا رسول الله ؟ فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: إن الله عز وجل إذا خلق العبد للجنة استعمله بعمل أهل الجنة حتى يموت على أعمال أهل الجنة فيدخله الجنة، وإذا خلق العبد للنار استعمله بعمل أهل النار حتى يموت على عمل من أعمال أهل النار فيدخله النار قال أبو عيسى- أى الترمذى- حديث حسن اهـ . وفى التلويح للسعد: ذهب جمع من المفسرين إلى أن الله تعالى أخرج ذرية آدم بعضهم من بعض على حسب ما يتوالدون إلى يوم القيامة فى أدنى مدة كموت الكل بالنفخ فى الصور، وحياة الكل بالنفخة الثانية، فصورهم واستنطقهم وأخذ ميثاقهم، ثم أعادهم فى صلب آدم، ثم أنسانا تلك الحالة، ابتلاء لنؤمن بالغيب . اهـ الغنيمى ص ٨٠-٨١

يقول أبو حنيفة مستدلاً بالقرآن (نعم نعرف الرسول من الله تعالى، لأن الرسول وإن كان يدعو إلى الله تعالى[1] ولم يكن أحد يعلم بأن الذى يقول الرسول حق، حتى يقذف الله فى قلبه التصديق والعلم بالرسول، ولذلك قال الله عز وجل: ﴿ إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يَهْدِي مَن يَشَآءُ ﴾ [2].

وهنا ينبغى أن نلاحظ أمرا يتعلق بموقف أبى حنيفة من العقل، فهو فى هذا النص لا يعتمده كطريق إلى معرفة الله ولا يوجب به المعرفة إيجاباً، ويجعل المعرفة ناشئة عما يقذفه الله فى القلب.

لكنه فى نفس الوقت يعول عليه فيما إذا دل على الله، عندئذ يكون المرء متصفاً بمقتضى هذه الدلالة فيكون مؤمناً، وهذا ما يمكن استنتاجه من سؤال أبى مطيع له (... لو أقر بجملة الإسلام فى أرض الشرك، ولا يعلم شيئا من الفرائض والشرائع ولا يقر بالكتاب ولا بشيء من شرائع الإسلام إلا أنه مقر بالله تعالى وبالإيمان ولا يقر بشيء من شرائع الإيمان فمات أهو مؤمن ؟ قال . نعم. قلت له: ولو لم يعلم شيئاً ولم يعمل به إلا أنه مقر بالإيمان فمات ؟ قال: هو مؤمن [3] .)

وتعتمد المعرفة الدينية عند الإمام الماتريدى على إدراك أن الدين ضرورة لقيام المجتمع، إ ذ لابد للخلق من دين يلزمهم للاجتماع عليه وأصل يلزمهم الفزع إليه، وعلى ذلك جرت سياسة الممالك فى الأرض[1]

ووجهة نظر الإمام الماتريدى تلك تصلح للمشاركة فى الحوار العصرى حول استبقاء الدين، وتقوم دليلا على أن استبعاد دين ينتهى حتما إلى استصناع دين جديد.

ويرى الإمام الماتريدى أن الله فطر الناس على فطرةٍ بعقول مركبة فيهم، يعرفون

---

(١) لعلها لم بدون حرف العطف .

(٢) العالم والمتعلم (ص ٣١).

(٣) الفقه الأبسط (ص ٨٢).

(١) كتاب (إمام أهل السنة والجماعة)للدكتور المغربى ص ٥٨ - ٥٩

بها وحدانيته وربوبيته، والله قد بعث الرسل ليقطع عليهم الاحتجاج وإن لم تكن لهم الحجة أصلا [1]

وفى رأينا أن التنبيه على العقل كمكون من مكونات الفطرة – كما جاء فى كلام الماتريدى - ينجو به من ضربات فلسفة الشك على صهوة جواد " الضرورة العملية" .

ويعبر الإمام ابن تيمية عن فطرية الدين أو ضروريته حيث يقرر: أن علم الإنسان بوجود الله ناشئ من علمه بأن كل حادث لا بد له من محدث، وأن علمه بذلك هو كعلمه بأن الكتابة لابد لها من كاتب، ولأن البناء لابد له من بان وهكذا.

وفى هذا السياق يقول العلامة الغنيمى فى شرحه للعقيدة الطحاوية: (واعلم أن المصنف - أى الإمام الطحاوى – قد أعرض عن بحث الوجود واكتفى بما هو ظاهر فى مقام الشهود، ففى التنزيل: ﴿ قَالَتْ رُسُلُهُمْ أَفِي ٱللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ إبراهيم ١٠ ﴿ وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُ ﴾ لقمان ٢٥، فوجود الحق ثابت فى فطرة الخلق، كما يشير إليه قوله تعالى: ﴿ فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا ﴾ الروم ٣٠، وإنما جاء الأنبياء عليهم السلام لبيان التوحيد، وتبيان التفريد، ولذا أطبقت كلمتهم واجتمعت حجتهم على كلمة التوحيد بأن يقولوا: لا إله إلا الله، ولم يأمـــروا أهل ملتهم بأن يقولوا الله موجود، بل قصدوا إظهار أن غيره ليس بمعبود، ردا لما توهموا وتخيلوا حيث قالوا: ﴿ هَٰٓؤُلَآءِ شُفَعَٰٓؤُنَا عِندَ ٱللَّهِ ﴾ ١٨ يونس ﴿ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَآ إِلَى ٱللَّهِ زُلْفَىٰٓ ﴾ الزمر ٣، على أن التوحيد يفيد الوجود مع مزيد التأييد، ولذا صدر عقيدته بشهادة التوحيد اهـ [2]

ولهذا لم يرد التكليف الشرعى بالبحث العقلى لنعرف وجود الله غالبا وإنما ورد التكليف الشرعى بمعرفة التوحيد ونفى الشرك .

وفى الفكر المعاصر: يقول الأستاذ إسماعيل مظهر فى كتابه " ملقى السبيل ":

---

(١) كتاب (إمام أهل السنة والجماعة)للمغربى ص ٥٩ نقلا عن تأويلات أهل السنة للماتريدى
(٢) شرح الغنيمى للعقيدة الطحاوية ص ٥٥

(ثبت لدينا أن الدين من ضرورات الاعتقاد لم تخرج عن حكم كل ضرورة فى أنها ذات قاعدة ما، كضرورة التغذية والتعاون إلخ)

ويقول أرنولد توينبى فى كتابه " تاريخ البشرية ": (إن جوهر الدين ثابت ثبات جوهر الطبيعة البشرية ذاتها، فالدين فى الحقيقة صفة ذاتية مميزة للطبيعة البشرية .)

المدخل العقلى إلى الاعتقاد بوجود الله

يعتمد هذا المدخل على الدليل العقلى المبنى على البديهيات والمقدمات والنتائج المستخلصة وفق قوانين المنطق، هذه القوانين التى ترجع فى مجملها إلى قانون الذاتية وعدم التناقض .

وهو المدخل الذى اعتمده الفلاسفة وعلماء الكلام غالبا وقدموا فيه أدلة وجود الله: دليل الممكن والواجب ودليل حدوث العالم.: ودليل الغائية والقصد والاختراع (لابن رشد)

دليل الممكن والواجب:

اهتم كثير من الفلاسفة بهذا الدليل، ونحن نصوغه صياغة ميسرة فى الخطوات التالية:

الخطوة الأولى: وفيها يكون النظر عقليا بحتا بقطع النظر عن الوجود الخارجى حيث يمكن للعقل أن يقرر القضية التالية:

الشيء إما أن يكون وجوده ممكنا، أو مستحيلا أو واجبا

القسم الأول: من أحكامه أنه يقبل الوجود ويقبل العدم، وإذن فوجوده وعدمه ليس من ذاته، لأنه لو كان وجوده ذاتيا لما قبل العدم، ولو كان عدمه ذاتيا لما قبل الوجود، لأن ما بالذات لايتخلف، فلا يقبل المثلث أن يكون ذا أربعة أضلاع، ولا يقبل المربع أن يكون ذا ثلاثة أضلاع ..

والقسم الثانى: أى مستحيل الوجود – من أحكامه: أنه لا يقبل الوجود أصلا، وإذن فعدمه ذاتى، ولو قبل الوجود لاجتمع فيه النقيضان: العدم الذاتى والوجود

الطارئ، وهما نقيضان، والعقل يحكم – بداهة – بأن النقيضين لا يجتمعان ولا يرتفعان .

والقسم الثالث: أى واجب الوجود – من أحكامه أنه لا يقبل العدم أصلا، وإذن فوجوده ذاتى، ولو قبل العدم لاجتمع فيه النقيضان كذلك، وهذا مقطوع ببطلانه

وهنا ننتهى من الخطوة الأولى: ونحن ما نزال ندور مع العقل البحت، لا نلتفت إلى شيء خارج عنه، وإنما نقرر أمورا بديهية، ونبنى عليها أقساما منطقية ضرورية .

الخطوة الثانية: نلتفت فيها إلى الخارج فنتساءل: أى قسم من الأقسام الثلاثة نعرفه فى الخارج ونتفق عليه دون اختلاف أو اشتباه ؟

هنا نجد فى الخارج: القسم الأول باتفاق: أى الممكن الذى يقبل الوجود تارة والعدم تارة أخرى

ونلمس أمثلته: فى قطرة الندى، وفى الزهرة تصبح ناضرة، وتمسى ذابلة، وفى المولود يولد ثم يموت، وفى المدينة تظهر ثم تزول وهكذا ..

وهنا نتساءل: بما أن هذا يقبل الوجود تارة والعدم تارة أخرى ..

وبما أنه بمقتضى أحكامه التى ذكرناها لا يستمد وجوده أو عدمه من ذاته كما شرحنا ..

فلابد أنه يستمد أحد الأمرين – وجوده أو عدمه – من غيره

وغيره هنا حسب الأقسام السالفة ليس إلا المستحيل أو الواجب .

ليس من المعقول أن نقول إنه استمد وجوده من المستحيل، لأن المستحيل لا يقبل الوجود أصلا، فهو من باب أولى لا يعطى الوجود لغيره، وفاقد الشيء لا يعطيه بداهة .

إذن لزمنا القول بأنه استمد وجوده من القسم الباقى الوحيد: وهو واجب الوجود .

وهنا يمكننا أن نقول: إن وجود ممكن الوجود دل على وجود واجب الوجود وبعبارة أخرى: وجود الممكن دل على وجود الواجب

ونحن بدأنا فى هذه الخطوة بإثبات وجود الممكن بحسب المشاهدة وانتهينا إلى إثبات وجود الواجب بحسب الاستدلال .

ومعنى هذا أن ما كنا نفترضه افتراضا عقليا فى الخطوة الأولى – الممكن والواجب –أصبحنا فى الخطوة الثانية وقد أثبتنا وجوده واقعا .

وجود الممكن بحسب المشاهدة

ثم وجود الواجب بحسب الاستدلال .

الخطوة الثالثة: هنا نتساءل: ما واجب الوجود الذى أثبتنا وجوده بالاستدلال؟

إن العقل هنا ما يزال له بقية من دور، إذ يمكنه أن يزيدنا تعريفا بهذا الواجب .

وأول ما يقرره العقل هنا: أن واجب الوجود هذا بما أنه لا يقبل العدم – وفقا للأحكام العقلية لواجب الوجود التى أشرنا إليها سابقا - فهو لا يقبل النقص، لأن النقص صورة من صور العدم .

وإذن فلا يمكن أن يكون هو الطبيعة، لأن الطبيعة تتصف بأحط صور النقص، حتى عند الطبيعيين والماديين: إنه ينقصها الحياة، إنه ينقصها العلم، إنه ينقصها الإرادة

إذن فإن واجب الوجود بما أنه لا يقبل العدم،فهو لا يقبل النقص، وبما أنه لا يقبل النقص فلا بد أنه يتصف بالكمال .

ومن صفات الكمال: العلم، ومن صفات الكمال: الإرادة، ومن صفات الكمال: القدرة، ومن صفات الكمال: الحياة .

إذن فواجب الوجود هو الله سبحانه وتعالى: لأنه وحده الذى يوصف بصفات الكمال

وإذن فقد انتهينا فى هذه الخطوة الثالثة إلى أن وجود الممكن دل على وجود الواجب: أى دل على وجود الله .

أى انتهينا إلى إثبات وجود الله بالاستدلال، عن طريق إثبات وجود الممكن بالمشاهدة .

الخطوة الرابعة: هنا يأتى سؤال هام: وهو يأتينا هذه المرة من الناحية الشرعية: ذلك أنه إذا كان من الصحيح عقلا أن نقول: إن الله سبحانه وتعالى واجب الوجود، فهل يصح شرعا أن نطلق هذا الوصف عليه باعتباره ا سما له سبحانه وتعالى ؟

الجواب: إن ذلك لا يصح، لأن الأسماء توقيفية، بمعنى أنه لا يصح أن نسمى الله تعالى إلا بما سمى به نفسه: فهو الله، وهو الرحمن الرحيم، وهو الحى الذى لا إله إلا هو، وهو العليم وهو الفعال لما يريد، وهو القدير، وهو السميع البصير، وهو الأول والآخر، وهو الملك القدوس، المهيمن، العزيز، الجبار المتكبر، وهو الودود اللطيف الخبير، إلخ أسمائه الحسنى الواردة فى القرآن والسنة الصحيحة .

ويستدل الإمام الماتريدى على وجود الله بالنظر فى مبدأ " جواز العالم " وهو بذلك كان الأسبق إلى هذا الدليل من الباقلانى والجوينى والغزالى، وهو نفس المبدأ الذى يقوم عليه دليل الوجوب والإمكان عند الفارابى وابن سينا، ويدُخِل الماتريدى فى دليل " جواز العالم ": الاستدلال بوجود الشر فى العالم على أنه غير موجود بذاته، إذ لو كان موجودا بذاته لنفى الشر عن ذاته، وإذن فوجوده بغيره، وهذا دليل وجود الله .

ويستدل الماتريدى أيضا على وجود الله بدليل النظام والعناية فى العالم، وخلق الإنسان وما فيه من آيات عجيبة، وحكمة بالغة [1]

الاستدلال على وجود الله بحدوث العالم

يستدل الفيلسوف الكندى [2] على وجود الله بحدوث العالم، ويعتمد دليل حدوث العالم عنده على إثبات تناهيه و يستدل الكندى على تناهى العالم (ما سوى الله تعالى)بإبطال كونه لا نهاية له عن طريق الخطوات الآتية:

---

(١) المغربى ص ١٢٧ - ١٣٥

(٢) هو أبو يوسف يعقوب بن إسحاق، من قبيلة كندة باليمن، ولد فى الكوفة، درس المنطق والفلسفة والموسيقى وانتشرت مؤلفاته وترجمت إلى اللاتينية،ويعد له ابن النديم حوالى ٢٣٨ رسالة، ويذكر القفطى له ما يقارب هذا العدد، ويذكر ابن أبى أصيبعة له أكثر من ذلك، ولقب بفيلسوف العرب، ويعده بعض المستشرقين - كاردا نوس أحد اثنى عشر هم زعماء الفكر فى العالم كله (١٨٥ هـ\٢٥٢ هـ - ٨٠١\٨٦٨ م)، أنظر التفكير الفلسفى فى الإسلام للدكتور عبد الحليم محمود .

أنه إن كان جرم لا نهاية له فإذا فصل منه جرم متناهى العظم فإن الباقى: إما أن يكون متناهى العظم أو لا متناهى العظم:

إن كان الباقى متناهى العظم فإذا زيد عليه المفصول منه المتناهى العظم: كان الجرم الكائن منهما متناهى العظم [بالبداهة]، فهو إذن متناهى العظم [بالبداهة] لا متناهى العظم [طبقا للفرض الأساسى] وهذا تناقض .

أو يكون الباقى لا متناهى العظم: فإذا زيد عليه ما أخذ منه صار أعظم مما كان قبل أن يزاد عليه أو مساويا له:

إن كان مساويا فقد صار ما زاد مساويا لما نقص وهذا باطل بداهة

وإن لم يكن مساويا بأن كان أعظم مما كان قبل أن يزاد عليه فقد صار مالا نهاية له أعظم مما لا نهاية له، وهذا باطل بداهة أيضا

وبهذا بطل ما أدى إليه وهو القول بأن جرم العالم لا نهاية له، وثبت نقيضه وهو أن جرم العالم له نهاية .

وهذا الدليل إذا كنا قد أقمناه فى الجرم فهو يصدق على كل ما يقال فيه 'إنه لا متناه فى العالم كالزمان والحركة والمكان

على انه لا جرم بلا زمان [١]، ولا زمان بلا حركة ويستدل الكندى على التلازم بين الجرم والزمان والحركة بأن الجرم جوهر ذو أبعاد ثلاثة: عرضا وطولا وعمقا فهو إذن مركب، والتركيب حركة والحركة إذن إنما هى حركة الجرم، فإن كان جرم كانت حركة وإن لم يكن جرم لم تكن حركة

---

(١) هذا ما تقرره نظرية النسبية لأينشتين إذ تقرر أن الزمان هو البعد الرابع للمادة وهذا يعنى أن زمان العالم متناه بتناهى المادة، وهذا يعنى أن العالم حادث، ولقد تمكن أينشتين من إثبات تناهى العالم بإيجاد نصف قطر الكون، وبالتعبير الرياضى: وجد أينشتين أن نصف قطر الكون يتناسب عكسيا مع الجذر التربيعى للكثافة، وباستعمال أحسن التقديرات لمتوسط كثافة المادة فى الكون يكون التقدير الحالى لنصف قطر الكون هو ٢ وأمامها ثلاثة وعشرون صفرا من الأميال . أنظر " النسبية فى متناول الجميع " للأستاذ جيمس كولمان ص١١٥ – ١١٦ – ١١٧، ترجمة رمسيس شحاتة، نشر دار المعارف بمصر عام ١٩٦٩، وألف باء النسبية لبرتراند رسل ترجمة فؤاد كامل والنسبية: النظرية العامة والخاصة لأينشتين، ترجمة رمسيس شحاتة . نشر دار نهضة مصر للطباعة والنشر .

والحركة هى تبدل الأحوال، فتبدل مكان كل أجزاء الجرم هو الحركة المكانية، وتبدل نهاياته إما بالقرب من مركزه أو البعد عنه هو الربو والاضمحلال، وتبدل كيفياته المحمولة هو الاستحالة، وتبدل جوهره هو الكون والفساد، وكل تبدل فهو عاد مة المتبدل أى الجرم، فكل تبدل هو لذى زمان، ومن التبدل الائتلاف والتركيب، لأنه نظم الأشياء وجمعها، والجرم جوهر ذو أبعاد ثلاثة، طولا وعرضا وعمقا، فهو مركب من الجوهر الذى هو جنسه، ومن الأبعاد التى هى فصوله، والتركيب تبدل الأصول التى هى لا تركيب. فالتركيب حركة وإن لم تكن حركة لم يكن التركيب

والجرم مركب كما أوضحنا فإن لم يكن حركة لم يكن جرم فالجرم والحركة لا يسبق بعضهما بعضا وبالحركة الزمان، لأن الحركة تبدل، والتبدل عاد مدة المتبدل، فالزمان مدة تعدها الحركة، ولكل جرم مدة هى الحال التى هو فيها إنية [١]

فإن كانت حركة كان زمان، وإن لم تكن حركة لم يكن زمان

الجرم إذن لا يسبق الحركة [٢]، والزمان ملازم للحركة .

والجرم لا يسبق الحركة كما أوضحنا والنتيجة لكل هذا: أن الجرم والحركة والزمان لا يسبق بعضها بعضا فهى متلازمة، فهى متناهية وهى لذلك حادثة

وبهذا يثبت حدوث العالم ومادام أن العالم حادث فقد ثبت بالضرورة وجود المحدِث إذ المحدَث محدَث المحدِث، إذ المحدَث والمحدِث من المضاف فلكل محدَث محدِثٌ، ضرورة . [٣]

---

(١) المراد بالإنية كينونة الذات

(٢) تذهب المادية الجدلية لكارل ماركس إلى التلازم بين المادة والحركة، لكنها لم تدرك حدوثهما .

(٣) أنظر (التفكير الفلسفى فى الإسلام)للدكتور عبد الحليم محمود، نشر دار الكتاب اللبنانى – بيروت ١٩٨٥ م، وانظر رسائل الكندى للدكتور محمد عبد الهادى أبو ريدة، و "رسالة الفلسفة الأولى للكندى " نشر وتحقيق الدكتور أحمد فؤاد الأهوانى، وكتاب " فيلسوف العرب والمعلم الثانى " للإمام الأكبر الدكتور الشيخ مصطفى عبد الرازق .

ويستدل الكندى على وجود المحدِث الذى لا محدِث له بوحدانيته، حيث يرى أن المحدِث لا يخلو أن يكون واحدا أو كثيرا: فإن كان كثيرا فهم مركبون: لأن لهم اشتراكا فى حال واحدة لجميعهم، أى لأنهم جميعا فاعلون، والشيء الذى يعمه وغيره شيء واحد إنها يتكثر بأن ينفصل بعضه من بعض بحال ما، فإن كانوا كثيرا ففيهم فصول كثيرة: فهم مركبون مما عمهم، ومن خواصهم، والمركبون لهم مركِّب، لأن مركَّبا ومركِّبا من باب المضاف، فيجب إذن أن يكون للفاعل فاعل فإن كان الواحد فهو الفاعل الأول، وإن كان كثيرا فهذا يخرج بلا نهاية وقد اتضح بطلان ذلك .

فليس للفاعل فاعل فإذن ليس كثيرا، بل واحد غير متكثر،سبحانه وتعالى عن صفات الملحدين علوا كبيرا، لا يشبه خلقه لأن الكثرة فى كل الخلق موجودة وليست فيه بتة، ولأنه مبدِّع وهم مبدَعون، ولأنه دائم وهم غير دائمين، لأن ما تبدل تبدلت أحواله، وما تبدل فهو غير دائم .

ويستدل الشيخ الإمام الأشعرى على وجود الله بحدوث العالم .

وهو يستدل على حدوث العالم أولا بالدليل الذى يقول عنه الدكتور حمودة غرابة إنه (يمكن وضعه فى كلمات: وهو أن جميع الأجسام مكونة من جواهر وأعراض، يوجد تلازم بينهما، والأعراض متغيرة فهى إذن حادثة، وإذن فالجواهر حادثة أيضا لأن ما لازم الحادث ولم يسبقه زمنا فى الوجود كان بالضرورة حادثا أيضا)[1]

ثم يستدل بحدوث العالم على وجود الله، بطريقة أخرى حيث يقول: (من قصد إلى برية لم يجد فيها قصرا مبنيا فانتظر أن يتحول الطين من حالة الآجر وينتضد بعضه على بعض بغير صانع ولا بان كان جاهلا، وإذا كان تحول النطفة علقة، ثم مضغة، ثم لحما ودما وعظما .. أعظم فى الأعجوبة كان أولى أن يدل على صانع النطفة ونقله من حال إلى حال .)[2]

---

(١) الإمام الأشعرى ص ١٤٣

(٢) اللمع، وانظر الملل والنحل للشهرستانى ج١ ص ٨٦

ويمكن ملاحظة أن الإمام الأشعرى فى هذا المثال الأخير.. لم يذكر مجرد الحدوث كدليل على المحدِث، بل ذكر أمثلة يسير فيها الحدوث فى طريق هادف له غاية، مما يدل على أنه يستصحب دليل العناية والقصد.

ويستدل القاضى الباقلانى على وجود الله بدليل الحدوث أيضا، وهو يستدل على حدوث العالم بأدلة منها: التغير . التغير من حال إلى حال، ومن صفة إلى صفة ثم يقول: وما كان هذا سبيله ووضعه كان محدثا، ويستشهد بحديث الرسول صلى الله عليه وسلم [1]، وقد جاء فى صحيح البخارى فى بدء الخلق قوله صلى الله عليه وسلم (كان الله ولم يكن شيء غيره).

وقد بين نبينا صلى الله عليه وسلم فى هذا الحديث: أن جميع الموجودات سوى الله محدثة مخلوقة .

وكذلك الخليل عليه السلام إنما استدل على حدوث الموجودات بتغيرها وانتقالها من حالة إلى حالة: " لما رأى الكوكب قال: هذا ربى، إلى آخر الآيات ٧٦-٧٩ من سورة الأنعام، فعلم أن هذه لما تغيرت وانتقلت من حالة إلى حال دلت على أنها محدثة مفطورة مخلوقة، وأن لها خالقا، فقال عند ذلك (إنى وجهت وجهى للذى فطر السماوات والأرض حنيفا)٧٩ الأنعام

ويستدل كذلك بتطور الإنسان من حال النقص إلى حال الكمال .. إذ هو بعد كماله: (لا يقدر أن يحدث فى نفسه شعرة وعِرقا ولا شيئا فكيف يكون محدثا لنفسه ومنقلا لها من حال نقصه من صورة إلى صورة، ومن حالة إلى حالة، وإذا بطل منه ذلك فى حال كماله كان أولى أن يبطل منه ذلك فى حال نقصه)[2]

وهو يستدل كذلك بتقدم المتقدم إذ من اللازم أن يكون مصدره للتقدم ..من غيره.

---

(١) الإنصاف ص٣٠-٣١-٣٢

(٢) الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به للباقلانى طبعة الخانجى ١٩٦٣ ص ٣٠ - ٣١ - ٣٢

ويستدل أيضا بظهور الحياة فى الجمادات إذ لا يجوز أن تكون فاعلة للحياة لنفسها وهى فاقدة الحياة أصلا .

أما إمام الحرمين فهو يبدأ بالنظر فى الموجودات ويقول: (أنها تنقسم إلى قسمين: منها ما لوجوده أول ومفتتح، وهو الحادث، ومنها مالا أول له ومفتتح وهو القديم[1]، فهذه قسمة بديهية: نعلم بضرورة العقل استحالة الزيادة عليها، فإنها مستندة إلى نفى وإثبات، وليس بين النفى والإثبات رتبة ..)[2]

ثم يتحدث عن الحادث فيقول: (إن الحوادث تنقسم أيضا انقساما ضروريا ولا تخلو: إما أن تكون مفتقرة إلى محل تحله، وإما أن لا تكون مفتقرة إلى محل تحله، وهذه القسمة تستند إلى التفى والإثبات أيضا

ثم الحادث الذى لا يفتقر إلى المحل هو الجوهر فى اصطلاح المتكلم والمفتقر إلى المحل العرض)[3]

ثم هو ينظر فى العالم - وهو كل ما سوى الله تعالى - ويصنفه إلى نوعين: جواهر وأعراضا .

والمراد بالجوهر[4] - كما عرفه الباقلانى -: كل ماله حيز، وهو ينقسم إلى بسيط لا يقبل التجزئة وهو الجوهر الفرد[5]، وإلى مركب وهو الجسم المركب

---

(١)يقول الآمدى فى كتابه " المبين فى شرح معانى ألفاظ الحكماء والمتكلمين " (وأما القديم فقد يطلق على مالا علة لوجوده كالبارى تعالى، وعلى ما لا أول لوجوده وإن كان مفتقرا إلى علة كالعالم على أصل الحكماء، وأما الحادث فقد يطلق ويراد به ما يفتقر إلى السببوإن كان غير مسبوق بالعدم كالعالم [أى عند الحكماء] وعلى ما لوجوده أول وهو مسبوق بالعدم [أى عند المتكلمين] أنظر ص ١١٩ من الكتاب المذكور تحقيق أد: حسن الشافعى طبعة القاهرة ١٩٨٣

(٢) الشامل فى أصول الدين للجوينى بتحقيق الدكتور على سامى النشار ط ١٩٦٩للجوينى ص ١٣٩

(٣)الشامل ص ١٤٠

(٤) ذهب النظام والنجار - من متكلمى الجبرية - إلى أن الجواهر أعراض مجتمعة، وزعم ابن كيسان الأصم [ت ٢٩٩ من الشيعة - إلى أن العالم كله جواهر، وذهبت طوائف من الدهرية ونفاة الصانع إلى نفى الأعراض أنظر الشامل للجوينى ص ١٤٨ - ١٦٨

(٥) يقول ابن خلدون عن القاضى الباقلانى إنه قد (تصدر للإمامة فى طريقة الأشاعرة، ووضع المقدمات العقلية التى تتوقف عليها الأدلة والأنظار، وذلك مثل إثبات الجوهر الفرد، والخلاء،، وأن العرض لا يقوم بالعرض، وأنه لا يبقى زمانين، وأمثال ذلك مما تتوقف عليه أدلتهم **وجعل هذه القواعد تبعا للعقائد الإيمانية فى وجوب اعتقاده)**مقدمة ابن خلدون ص ٤٦٥ طبعة المكتبة التجارية الكبرى بمصر

يقول الجوينى: (الأصح فى ذلك عبارات ارتضاها القاضى رضى الله عنه – الباقلانى – منها أنه قال: المتحيز هو الجرم، و قال: الذى له حظ من المساحة ... والحيز: مكان لجوهر مقدر[(١)]

والمراد بالعرض ما يقوم بغيره من الجوهر .)أو هو كما يقول الآمدى: عبارة عن موجود فى موضوع[(٢)]

ويقرر الجوينى للأعراض أحكاما: منها أنها لا تقوم بنفسها، وأنها تفتقر إلى محل غير عرض بناء على أنه لا يقوم العرض بالعرض[(٣)]،، وأنها لا تبقى وقتين[(٤)].

ثم يستدل على وجود الأعراض وأنها حادثة، وحدوث الأعراض نعلمه كما

---

(١) الشامل ص ١٥٦، ومن الغريب أن هذه هى نفس المشكلة المستمرة فى علم الفيزياء المعاصرة: عن جزيئات الذرة: أهى موجات، أم فوتونات، أم هى الأمران معا ؟ وكيف ؟ أنظر معالجتنا لهذه القضية فى كتابنا (الفكر المعاصر فى ضوء العقيدة المعاصرة)

(٢)أنظر المبين فى شرح معانى ألفاظ الحكماء والمتكلمين لسيف الدين الآمدى المتوفى ٦٣١ هـ تحقيق أد: حسن الشافعى طبعة القاهرة ١٩٨٣ م

(٣) يقول الإمام البيضاوى فى كتابه طوالع النوار: (فى قيام العرض بالعرض منعه المتكلمون متمسكين بأن المعنىَ بالقيام حصوله فى الحيز تبعا لمحله، وذلك المتبوع لا يكون إلا جوهرا)وهو يرد على ذلك بقوله (وهو ضعيف إذ القيام هو الاختصاص الناعت، فإن صفات الله قائمة بذاته تعالى مع امتناع تحيزه، وإن سلِّم فلم لا يجوز أن يكون تحيز محله تبعا لتحيز محل آخر وهو الجوهر)ثم يبين حجة الحكماء [الفلاسفة] فى صحة قيام العرض بالعرض بقوله (واحتج الحكماء بأن السرعة والبطء عرضان قائمان بالحركة فإنها المنعوتة بهما دون الجسم)أنظر طوالع النوار من مطالع النظار للقاضى ناصر الدين البيضاوى ت ٦٨٥ هـ تحقيق عباس سليمان نشر دار الجيل ببيروت ط ١ سنة ١٩٩١ ص ١٠٤

(٤) يقول الإمام البيضاوى فى طوالع الأنوار: (فى بقاء الأعراض: منعه الشيخ [أى الأشعرى] وتمسك بأن البقاء عرض فلا يقوم بالعرض، وبأنه لو بقى لامتنع زواله، لأنه لا يزول لنفسه لاستحالة أن ينقلب الممكن ممتنعا، ولا لمؤثر وجودى كطريان ضد، فإن وجوده مشروط بعدم الضد الآخر، ولا عدمى كزوال شرط فإنه الجوهر فيعود الكلام إليه ويلزم الدور، ولا فاعل إذ لا بد له من أثر فيكون موجدا لا معدما)ثم أجاب البيضاوى على ذلك بأن قال: (وأجيب عن الأول بمنع المقدمتين، وعن الثانى بأن عدمه تقتضيه ذاته بعد أزمنة، والإلزام مشترك، أو مؤثر مباين عن محله، أو انتفاء شرط وهو عرض لا يستمر، أو فاعل، ولا نسلم أن أثره لا يكون عدما متجددا، وقد تمسك به النظام فى امتناع بقاء الأجسام) ص ١٠٥

يقول الجوينى بالمشاهدة من تعاقب الأعراض المتضادة، فنعلم حدوث الطارئ منها، من حيث وجدت، ونعلم حدوث السابق منها من حيث عدمت

ثم ينتقل إلى إثبات حدوث الجوهر فيثبت استحالة تخلِّى الجواهر عن جنس العرض: أى عرض كان، والعرض الذى يستند إثباته إلى الضرورة هو عرض "الأكوان "، ويعنى به أننا ببديهة العقل نعلم أن الجواهر قابلة للاجتماع والافتراق وهى لا تعقل غير متماسة ولا متباينة .

ثم ينتقل إلى إبطال القول بحوادث لا أول لها، إذ القول بحوادث لا أول لها فى الأزل نفى لجملة الحوادث، لأنها لو فرضنا أنها ثبتت لكان كل واحد مشروطا وجوده بمحال، وهو انقضاء ما لانهاية له من الحوادث وكل ما علق ثبوته بمحال كان محالا، وذلك كقول القائل لا أعطيك درهما إلا وأعطيك قبله دينارا ولا أعطيك دينارا إلا وأعطيك قبله درهما

وبذلك يثبت حدوث الجوهر، فيثبت حدوث العالم

ثم ينتقل الدليل إلى إثبات المحدِث [1]، وهو يثبت أولا أن الحادث جائز الوجود فهو على قدم المساواة وجودا وعدما، وليس أحدهما بأولى من الآخر، فلا بد من ترجيح وجوده على عدمه، أو العكس،

فلابد إذن من مخصص خصصه بالوجود بدل العدم، ضرورة بطلان الترجيح بلا مرجح .

ثم ينتقل الدليل إلى إثبات كون المخصص هو الفاعل المختار لا الطبيعة [2] كما ادعى ذلك الطبيعيون ولا السبب كما ادعى ذلك أصحاب نظرية العقول من الفلاسفة . [3]

---

(١) يذهب الكندى – من فلاسفة الإسلام – إلى أن هذا بدهى لأنه من التضايف، إذ المحدَث محدث المحدِث، كما أن المكتوب مكتوب الكاتب، والمأكول مأكول الآكل وهكذا، وإلى مثل ذلك ذهب ابن تيمية أيضا

(٢) وذلك لأن الطبيعة لا يتصور لها اختيار، ولأنها أى الطبيعة إن كانت حادثة افتقرت إلى غيرها محدثا لها، وإن كانت قديمة لزم قدم آثارها، وقد ثبت حدوثها .

(٣) ملخصا من لمع الأدلة للجوينى، والشامل فى أصول الدين للجوينى بتحقيق الدكتور على سامى النشار ط ١٩٦٩ ص ١٤٢، ومن ١٦٧ إلى ٢٠٥

ثم يأتى الإمام الغزالى فيسلك هذا المسلك نفسه، يقول الدكتور سليمان دنيا (لو رحت تقرأ هذا البحث فى كتب الكلام عند غير الغزالى لم تجد كبير فرق)[1]

وفى مسألة وجود الله نلاحظ أن الأشاعرة تابعوا المعتزلة فى أمور: منها أن إثبات وجود الله طريقه النظر بالعقل، وأنه يجب أن يسبق بإثبات حدوث العالم، وأن إثبات حدوث العالم يستند إلى: إثبات وجود الأعراض، وقيامها بالجوهر، وإثبات حدوث الأعراض، وإثبات استحالة خلو الجواهر من الأعراض، والرد على من يقولون بحوادث لا أول لها، وتقرير أن ما لا يخلو من الحوادث حادث.

ويعترف الشهرستانى فى مطلع كتابه (نهاية الأقدام) بأن هذا الدليل لا يتم للأشعرى ومن تابعه إلا إذا تم لهم أولا الدليل على بطلان وجود حوادث متعاقبة لا نهائية وهذا ما حاوله الأشاعرة بعد الإمام الأشعرى عن طريق برهان بطلان الدور، وبطلان التسلسل بدليل برهان التضايف والتطبيق .[2]

أما إبطال الدور كما يقول الإمام البيضاوى : (فلأن صريح العقل جازم على تقدم المؤثر على وجود أثره، فلو أثر الشيء فى مؤثره السابق عليه لزم تقدم وجوده على نفسه ...، وهو محال .

وأما التسلسل فيدل على بطلانه وجهان:

الوجه الأول: الأول فلنفرض جملتين من السلسلة إحداهما من معلول معين والأخرى من المعلول الذى قبله، فلو تسلسلت العلل إلى غير نهاية: فإن ساوت الثانية الأولى بالتطبيق من الطرف المتناهي يكون الناقص مثل الزائد، [وهذا باطل بداهة]، وإن لم تساوها يلزم انقطاعها والأُولى تزيد عليها بمرتبة، فتكون متناهية .

---

(١)أنظر الحقيقة فى نظر الغزالى للدكتور سليمان دنيا طبعة عيسى الحلبى عام ١٩٤٧ ص ٢٠٨ - ٢٢٣

(٢)أنظر الإمام الأشعرى لحمودة غرابة ص١٤٢-١٤٣، وحاشية الشيخ محمد عبده على شرح الجلال الدوانى على العقائد العضدية طبعة القاهرة عام ١٣٣٢ هـ ص ٣٦- ٣٨ وكتاب (التحقيق التام فى علم الكلام) للشيخ محمد الحسينى الظواهرى طبعة عام ١٩٣٩ نشر مكتبة النهضة المصرية ص ٤٢ - ٤٣

الوجه الثانى: أن مجموع الممكنات المتسلسلة محتاج إلى كل واحد منها فيكون ممكنا محتاجا إلى سبب خارج عن مجموع الممكنات، بحكم التضايف إذ المحدَث محدث المحدِث، كما أن المكتوب مكتوب الكاتب، والمأكول مأكول الآكل.

والدليل على أن ذلك السبب يجب أن يكون خارج مجموع الممكنات أنه إما أن يكون نفس مجموع الممكنات أو يكون داخل مجموع الممكنات أو يكون خارج مجموع الممكنات: ولا يصح أن يكون السبب نفس مجموع الممكنات [لأنه يلزم عليه الدور الباطل] ولا يصح أن يكون داخلا فى مجموع الممكنات لأنه [أى الداخل فيه] لا يصح أن كون علة لنفسه ولا لعلله [لأنه يلزم عليه الدور الباطل أيضا]، فلا يكون علة لمجموع الممكنات، فلزم أن يكون أمرا خارجا عن مجموع الممكنات، والخارج عن كل الممكنات لا يكون ممكنا [١].

ومع ذلك نجد اتجاها عند بعض متأخرى الأشاعرة إلى أن وجود الله يمكن إثباته بدليل إثبات إمكان العالم لا حدوثه، وأن الاستدلال على حدوث العالم يمكن إثباته بالدليل السمعى إذ صحة الدليل السمعى – حينئذ – لا تتوقف عليه [٢] ولذلك وجدنا من أئمة الإسلام من لم يتحرج من نقد بعض مبادئ الدليل العقلى على حدوث العالم، فوجدنا الإمام ابن تيمية يجيز القول بحوادث لا أول لها ووجدنا الإمام ابن حزم ينتقد فى عنف بعض مبادئ هذا الدليل أيضا فى كتابه الفصل بين الملل والنحل.

ووجدنا الشيخ محمد عبده ينتقد أدلة بطلان التسلسل إذ يقول (وجميع ما قالوه فى إبطال التسلسل من البراهين فإنما هو مبنى على أوهام كاذبة، يردعها البرهان الصريح، إلى الآن لم يقم برهان خطابى فضلا عن يقينى على وجوب تناهى سلسلة اجتمعت أجزاؤها فى الوجود أو لم تكن، فإن ثبت تناهى الحوادث فلشيء آخر لا

---

(١) طوالع الأنوار من مطالع الأنظار للبيضاوى تحقيق عباس سليمان ص ١٦٥ الطبعة الأولى لدار الجيل ببيروت لعام ١٩٩١

(٢) أصول الدين للبغدادى ص ٥١

يتعلق بالتسلسل استحالة أو جوازا، وطريق إثبات الواجب [أى واجب الوجود] متسع لنا فيه مندوحة عن ارتكاب أمثال هذه الأوهام)[1]

ويقول الشيخ محمد الحسينى الظواهرى (والإنصاف أن تحصيل الجملتين من سلسلة واحدة ثم مقابلة جزء من هذه بجزء من تلك إنما هو بحسب العقل [أى بحسب الفرض العقلى لا الواقع ونفس الأمر] فإن كفى فى الدليل حكم العقل بأنه لا بد من أن يقع بإزاء كل جزء جزء أو لا يقع فالدليل جار فى الأعداد [إشارة إلى نقض دليل بطلان التسلسل بأنه لو صح لزم أن تكون الأعداد متناهية، وتناهى الأعداد باطل ...وبعد ما تقدم صار التطبيق غير متفق عليه فى إبطال التسلسل، وإن قيل إنه العمدة)[2]، وابن رشد كان أحد هؤلاء الذين انصرفوا عن هذا الدليل مكتفيا بدليل الاختراع والعناية .

دليل العناية والاختراع والقصد

فى كلام أبى حنيفة عن الطريق إلى الإيمان: أجاب عن سؤال:ما الدليل على الصانع ؟ قال: أعجب دليل النطفة التى فى الرحم، والجنين فى البطن ... وذهب يستدل بها يحدث له من أطوار، وما يجرى عليه من اختلاف، على خلاف اختيار الأبوين... على أنه دال على قدرة قادر عالم حكيم، وسفه الفلاسفة الطبيعيين على رأيهم فى مثل هذا الموضوع[3].

ويقول ابن رشد فى كتابه مناهج الأدلة: (الطريق التى نبه الكتاب العزيز عليها ودعا الكل إلى بابها إذا استقرئ الكتاب العزيز وجدت تنحصر فى جنسين:

أحدهما: الوقوف على العناية بالإنسان وخلق الموجودات من أجله، ولنسم هذه

---

(١) فى حاشيته على كتاب شرح الجلال الدوانى على العقائد العضدية ص ٣٦-٣٨ طبعة القاهرة عام ١٣٢٢ القاهرة

(٢) أنظر التحقيق التام فى علم الكلام للعلامة الشيخ محمد الحسينى الظواهرى ص ٤٢-٤٣ ط أولى عام ١٩٣٩ نشر مكتبة النهضة المصرية .

(٣) مفيد العلوم ومبيد الهموم للخوارزمى (ص ١٢).

دليل العناية من مثل قوله تعالى: ﴿ أَلَمْ نَجْعَلِ ٱلْأَرْضَ مِهَـٰدًا ۝ وَٱلْجِبَالَ أَوْتَادًا ﴾ إلخ الآيات ٦ من سورة عم

والطريقة الثانية: ما يظهر من اختراع الحياة فى الجمادات والإدراكات الحسية والعقل ولنسم هذه دليل الاختراع

ثم يقول: (الآيات التى فى الكتاب العزيز فى هذا المعنى إذا تصفحت وجدت ثلاثة أنواع:

إما آيات تتضمن التنبيه على دليل العناية، وإما آيات تتضمن التنبيه على دلالة الاختراع، وإما آيات تجمع الأمرين من الدلالة جميعا)

فأما الآيات التى تتضمن العناية فقط فمثل قوله تعالى: ﴿ أَلَمْ نَجْعَلِ ٱلْأَرْضَ مِهَـٰدًا ۝ وَٱلْجِبَالَ أَوْتَادًا ﴾ إلى قوله تعالى: ﴿ وَجَنَّـٰتٍ أَلْفَافًا ﴾ ٦-١٦ سورة عم، ومثل هذه كثير فى القرآن الكريم

وأما الآيات التى تتضمن الاختراع فقط فمثل قوله تعالى: ﴿ فَلْيَنظُرِ ٱلْإِنسَـٰنُ مِمَّ خُلِقَ ۝ خُلِقَ مِن مَّآءٍ دَافِقٍ ﴾ ٦ الطارق إلى غير ذلك من الآيات .

وأما الآيات التى تجمع الدلالتين فهى كثيرة أيضا، بل هى الأكثر، مثل قوله تعالى: ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱعْبُدُوا۟ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُمْ وَٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ ﴾ إلى قوله تعالى: ﴿ فَلَا تَجْعَلُوا۟ لِلَّهِ أَندَادًا وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴾ سورة البقرة (٢١ -٢٢) اهـ

أقول: ثم انظر إلى آيات القرآن وهى تتصفح لك آيات الكون وما فيه من روعة النظام والإتقان والعناية والغائية والدلالة على وجود الله العالم المريد لقدير .

يقول سبحانه وتعالى فى إتقان ارتباط الأرض بالنظام الفلكى وغائيتها ﴿ إِنَّ فِى خَلْقِ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَـٰفِ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ وَٱلْفُلْكِ ٱلَّتِى تَجْرِى فِى ٱلْبَحْرِ بِمَا يَنفَعُ ٱلنَّاسَ وَمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مِن مَّآءٍ فَأَحْيَا بِهِ ٱلْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِن كُلِّ دَآبَّةٍ وَتَصْرِيفِ ٱلرِّيَـٰحِ وَٱلسَّحَابِ ٱلْمُسَخَّرِ بَيْنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ لَـَٔايَـٰتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴾ ١٦٤ البقرة

ويقول تعالى فى إتقان أحوال الأرض وغائيتها وارتباطها بالعناية بالإنسان ﴿ وَٱلْأَرْضَ مَدَدْنَٰهَا وَأَلْقَيْنَا فِيهَا رَوَٰسِىَ وَأَنۢبَتْنَا فِيهَا مِن كُلِّ شَىْءٍ مَّوْزُونٍ ۝ وَجَعَلْنَا لَكُمْ فِيهَا مَعَٰيِشَ وَمَن لَّسْتُمْ لَهُۥ بِرَٰزِقِينَ ۝ وَإِن مِّن شَىْءٍ إِلَّا عِندَنَا خَزَآئِنُهُۥ وَمَا نُنَزِّلُهُۥٓ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ ۝ وَأَرْسَلْنَا ٱلرِّيَٰحَ لَوَٰقِحَ فَأَنزَلْنَا مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَسْقَيْنَٰكُمُوهُ وَمَآ أَنتُمْ لَهُۥ بِخَٰزِنِينَ ۝ وَإِنَّا لَنَحْنُ نُحْىِۦ وَنُمِيتُ وَنَحْنُ ٱلْوَٰرِثُونَ ﴾ ١٩ الحجر

ويقول تعالى فى إتقان أحوال الحيوانات وغائيتها وارتباطها بالعناية بالإنسان كذلك: ﴿ خَلَقَ ٱلْإِنسَٰنَ مِن نُّطْفَةٍ فَإِذَا هُوَ خَصِيمٌ مُّبِينٌ ۝ وَٱلْأَنْعَٰمَ خَلَقَهَا ۗ لَكُمْ فِيهَا دِفْءٌ وَمَنَٰفِعُ وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ ۝ وَلَكُمْ فِيهَا جَمَالٌ حِينَ تُرِيحُونَ وَحِينَ تَسْرَحُونَ ۝ وَتَحْمِلُ أَثْقَالَكُمْ إِلَىٰ بَلَدٍ لَّمْ تَكُونُوا۟ بَٰلِغِيهِ إِلَّا بِشِقِّ ٱلْأَنفُسِ ۚ إِنَّ رَبَّكُمْ لَرَءُوفٌ رَّحِيمٌ ۝ وَٱلْخَيْلَ وَٱلْبِغَالَ وَٱلْحَمِيرَ لِتَرْكَبُوهَا وَزِينَةً ۚ وَيَخْلُقُ مَا لَا تَعْلَمُونَ ۝ وَعَلَى ٱللَّهِ قَصْدُ ٱلسَّبِيلِ وَمِنْهَا جَآئِرٌ ۚ وَلَوْ شَآءَ لَهَدَىٰكُمْ أَجْمَعِينَ ۝ هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً ۖ لَّكُم مِّنْهُ شَرَابٌ وَمِنْهُ شَجَرٌ فِيهِ تُسِيمُونَ ۝ يُنۢبِتُ لَكُم بِهِ ٱلزَّرْعَ وَٱلزَّيْتُونَ وَٱلنَّخِيلَ وَٱلْأَعْنَٰبَ وَمِن كُلِّ ٱلثَّمَرَٰتِ ۗ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَةً لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ۝ وَسَخَّرَ لَكُمُ ٱلَّيْلَ وَٱلنَّهَارَ وَٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ ۖ وَٱلنُّجُومُ مُسَخَّرَٰتٌۢ بِأَمْرِهِۦٓ ۗ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ۝ وَمَا ذَرَأَ لَكُمْ فِى ٱلْأَرْضِ مُخْتَلِفًا أَلْوَٰنُهُۥٓ ۗ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَةً لِّقَوْمٍ يَذَّكَّرُونَ ۝ وَهُوَ ٱلَّذِى سَخَّرَ ٱلْبَحْرَ لِتَأْكُلُوا۟ مِنْهُ لَحْمًا طَرِيًّا وَتَسْتَخْرِجُوا۟ مِنْهُ حِلْيَةً تَلْبَسُونَهَا وَتَرَى ٱلْفُلْكَ مَوَاخِرَ فِيهِ وَلِتَبْتَغُوا۟ مِن فَضْلِهِۦ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴾ ٤-١٤ النحل

ويقول تعالى: ﴿ وَٱللَّهُ جَعَلَ لَكُم مِّنۢ بُيُوتِكُمْ سَكَنًا وَجَعَلَ لَكُم مِّن جُلُودِ ٱلْأَنْعَٰمِ بُيُوتًا تَسْتَخِفُّونَهَا يَوْمَ ظَعْنِكُمْ وَيَوْمَ إِقَامَتِكُمْ ۙ وَمِنْ أَصْوَافِهَا وَأَوْبَارِهَا وَأَشْعَارِهَآ أَثَٰثًا وَمَتَٰعًا إِلَىٰ حِينٍ ۝ وَٱللَّهُ جَعَلَ لَكُم مِّمَّا خَلَقَ ظِلَٰلًا وَجَعَلَ لَكُم مِّنَ ٱلْجِبَالِ أَكْنَٰنًا وَجَعَلَ لَكُمْ سَرَٰبِيلَ تَقِيكُمُ ٱلْحَرَّ وَسَرَٰبِيلَ تَقِيكُم بَأْسَكُمْ ۚ كَذَٰلِكَ يُتِمُّ نِعْمَتَهُۥ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تُسْلِمُونَ ۝ فَإِن تَوَلَّوْا۟ فَإِنَّمَا عَلَيْكَ ٱلْبَلَٰغُ ٱلْمُبِينُ ۝ يَعْرِفُونَ نِعْمَتَ ٱللَّهِ ثُمَّ يُنكِرُونَهَا وَأَكْثَرُهُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ ﴾ ٨٠-٨٣ النحل

وما أكثر ما فى القرآن الكريم من الآيات التى تساعد العقل على الخروج من حمأة الإنكار وتسقط عن العيون غشاوة الركون إلى القول بالصدفة .

وللعلم الحديث إسهام ملحوظ فيما يقدمه لنا من أمثلة واضحة على تغلغل عنصر الغرضية والعناية فى الطبيعة، وما يقدمه العلم الحديث فى هذا الاتجاه يمكن اعتباره جسرا يصل بين المدخل العقلى، والمدخل العلمى التجريبى .

مدخل العلم التجريبى

لم يعد مقبولا فى ساحة العلم التجريبى التهرب من الإقرار بوجود الخالق الذى يحكم الطبيعة بإرادته اكتفاء بما كان يشاع عن كفاية قوانين التطور وقواعده فى الصراع من أجل البقاء، والبقاء للأصلح إذ أن الاعتراض الذى يثار هنا ضد القول بكفاية هذه القوانين هو كما يقول البروفيسور وايت هيد: لماذا ظهرت " الحياة " البدائية ؟ وهى (لا يرجى لها منافسة الصخور والجمادات فى الاستمرار والبقاء) (ولو أن مجرد البقاء – لا الغائية – كان المطلب الوحيد فإن نوعا من الحياة البدائية يبدو كافيا لهذا الغرض)[1]

يلاحظ الباحثون المحدثون انهيار المقاييس المادية فى إنكار وجود الله ويتبين ذلك مما يلى:

أولا: منع إنكار وجود الله على أساس الزعم بكفاية الأسباب الطبيعية فى تفسير وجود الأشياء وانتظامها والغنية بها عن الإرادة الإلهية: حيث خلط هؤلاء بين التصور الصحيح للإرادة الإلهية وبين التصور الوثنى لهذه الإرادة فى كل من الأديان الشرقية القديمة واليهودية والمسيحية

وحيث خلطوا بين السبب (السبب) والمسبب (المعلول)من ناحية وبين علاقة الترابط بين السابق واللاحق من جهة أخرى

---

(١) أنظر كتاب (العلم فى مواجهة المادية: قراءة فى كتاب حدود العلم لسوليفان)للأستاذ الدكتور عماد الدين خليل، نشر مؤسسة الرسالة ص ١٣ ط ثانية عام ١٩٨٦م

وحيث غفلوا عن أن مبدأ العلم القائم على البحث عن الأسباب يلزم بالبحث عن سبب للعالم هو الله تعالى

وحيث غفلوا عن أن العلم الحديث لم يعد ينظر إلى السببية الطبيعية على أنها حتمية نهائية

وحيث غفلوا عن أن مبدأ التطور والتقدم الذى يؤمن به الفكر المادى الحديث ينبئ بمبدأ الغرضية ومن ثم يلزم بالاستدلال على حاكم لهذا التطور والتقدم يتصف بالعلم والإرادة (الله).

ثانيا: منع إنكار وجود الله على أساس عجز العلم والعقل عن تصور الذات الإلهية.. لأن العلم والعقل معا يعجزان عن تصور مكونات المادة حسبما كشف عنها العلم الحديث فما بالك بالذات الإلهية

ثالثا: منع إنكار وجود الله على أساس المغالطة القائلة: بأن الاستدلال على وجوده قائم على نزعة التشبيه ... إذ الحقيقة ليست كذلك، وإنما الاستدلال عليه يقوم رغم هذه النزعة التشبيهية .

رابعا: منع إنكار وجود الله على أساس القول بكفاية المادة القديمة، لأن المادة القديمة لا تفسر نفسها، وليس فيها الكفاية لتفسير مظاهر الحركة وظهور الحياة، والعقل، والعلم، والإرادة، والتقدم .ولأن المادة فى هذا التصور هى فى قدمها ناقصة، والنقص صورة من صور العدم، وقبول العدم يتناقض مع افتراض وجوب الوجود الذى يعنى القدم .

خامسا: منع إنكار وجود الله على أساس المذهب المادى، لأن المادية تؤدى حتما إلى اللاأدرية، فأنى لها أن تنكر .

سادسا: منع إنكار وجود الله على أساس كفاية المادة والحركة القديمتين، لأن الحركة يستحيل عقلا أن تكون قديمة

سابعا: منع إنكار وجود الله على أساس كفاية جدلية المادة لأن هذه الجدلية لا

تتحقق فى المستوى المادى الأوّلى - وفقا لما كشفت عنه البحوث الفيزيائية الحديثة - فما بالك بالمستويات الأرقى .

ثامنا: منع إنكار وجود الله على أساس إنكار ما ليس بمحسوس لأن هذا يترتب عليه إنكار المادة نفسها

تاسعا: منع إنكار وجود الله على أساس التمرد على العبادة، لأن المادية نفسها تؤول إلى عبادة المادة، فيصبح المجال مقارنة بين معبود ومعبود .

وفى مواجهة الاتجاه المادى الذى ينزع بطبيعته إلى تأليه المادة يمكن الرد عليه بقوله تعالى (وكيف أخاف ما أشركتم ولا تخافون أنكم أشركتم بالله ما لم ينزل به عليكم سلطانا فأى الفريقين أحق بالأمن إن كنتم تعلمون)بشرحها على الوجه التالى: إن إنكار إلهكم "المادة " لا يؤدى إلى نتيجة عملية تضر بالإنسان سواء فى الدنيا أو فى الآخرة - إذ أن الآخرة مهما يكن أمر منكرها تظل فرضا قابلا للتحقيق - غاية ما فى الأمر أن منكر إلهكم " المادة " لا يخضع لقانونها، فيأتى الوهم بأنه سوف يتضرر من ذلك، لكن هذا الوهم لا يلبث أن يزول، لأنه لو كان للمادة قانون يثبته العلم التجريبى فإن المؤمن بالله سوف يعترف به باعتباره سنة الله .. فمن الناحية العملية: منكر إلهكم لا يخسر شيئا وإلهكم لا يُخشى لأنه لا يتصف بعلم ولا إرادة ولا قدرة .. إلخ والأمر على العكس من ذلك بالنسبة لمن ينكر الله تعالى [1].

فضلا عن ذلك فإن العلم الحديث يقدم لنا ما يدل على حدوث العالم فى سياق غرضى ومن ثم الاستدلال على وجود المحدث المتصف بالعلم والإرادة، وسنبين ذلك فيما يلى من ثلاث جهات:

أولا من جهة السياق الغرضى .

وثانيا من جهة إبطال دعوى المصادفة

وثالثا: من جهة حدوث العالم واحتياجه إلى الله وفقا لنظريات العلم الحديث

---

(١) أنظر كتابنا " الفكر المعاصر فى ضوء العقيدة الإسلامية " طبع ونشر جامعة الإمارات

أولا: من جهة السياق الغرضى

إن الأمر فى مجال العلم التجريبى يسمح بالإفادة به فى مجال العناية والقصد والغائية كدليل على وجود الله .

إن الأمثلة على تغلغل عنصر القصد والغائية والغرضية فى الطبيعة لا حصر لها، وهى مطروحة فى علم الطبيعة والحياة والفلك وغيره من العلوم التجريبية الحديثة، والمصادر زاخرة (1) بها لا يحصى من الأمثلة الدالة على وجود الله من حيث إنها تدل على الصانع وما فى صنعته من إتقان و قصد وعناية بالإنسان، ومن ثم تدل على أن وراء هذه الظواهر العلمية صانعا مريدا عالما قادرا لا تنطبق أوصافه هذه على الطبيعة العاطلة من هذه الصفات، فهى من ثم تدل على وجود الله .

وهذه العناية لا تقتصر على عالم الإنسان والحيوان فيها تكفى الإشارة إليه هنا فى الأجهزة الحيوية فى الإنسان والحيوان، وتصميمها لأداء غرض مقصود شديد الترابط والإتقان والتعقيد: فى الجهاز الدورى، والتنفسى، والهضمى، والعصبى، والعظمى، والغددى، والمناعى، والخلوى، والجينى، إلخ مما يعلمه الأطباء وعلماء البيولوجيا والفسيولوجيا بوجه عام

وإنما تمتد إلى عالم النبات والجماد مما يكشف عنه العلم التجريبى الحديث أيضا

ونكتفى هنا بسوق مثال على شمول هذه العناية لعالم النبات، هنا حيث يطرح الباحثون العلميون سؤالا هاما:

كيف استطاعت أنواع من الأشجار مقاومة عوامل الفناء الداخلى، ومواجهة

---

(1) المراجع كثيرة، وعلى سبيل المثال اقرأ سلسلة الكتب التى أصدرها الأستاذ عبد الرازق نوفل عن العلم والإيمان، وكتاب الدكتور خالص جلبى بعنوان " الطب فى محراب الإيمان " من جزءين، نشر مؤسسة الرسالة ببيروت، وكتاب العودة إلى الإيمان، للدكتور هنرى لنك، ترجمة ثروت عكاشة، نشر دار المعارف بمصر ط ٢ ١٩٥٩ ...، والعلم يدعو إلى الإيمان لكريسى موريسون، ترجمة محمود صالح الفلكى مصر ١٩٦٢ . والله يتجلى فى عصر العلم لجون كلوفر ترجمة ...

الحرائق والحشرات، وجميع الكائنات التى حاولت القضاء عليها لتعيش عمرا يتجاوز الألف سنة، رغم فشل الإنسان بكل منجزاته الطبية والتكنولوجية عن الوصول إلى عشر عمر هذه الأشجار ؟

هذا السؤال أجابت عليه مؤخرا دراسات بريطانية وأمريكية واكتشفت مجموعة من الحقائق تتحدى الخيال .

تقول الدراسة البريطانية: إن الأشجار امتلكت أسلحة فريدة للحفاظ على حياتها .

١- فهى تغير التركيب الكيميائى لأوراقها حتى تتخلص من الآفات غير المرغوب فيها، وتستخدم فى الدفاع عن نفسها وسائل بلغت درجة مذهلة فى الدقة والتعقيد، من بينها مفاجأة الأعداء بتركيب كيميائى جديد يوما بعد يوم، الأمر الذى يضعف من هجمات المعادين . والتغيير الكيميائى ينطوى على ظهور مواد متعددة .. من بينها مادة اسمها "التامين" تعوق عملية الهضم لدى الآفات والحشرات والقوارض المهاجمة .. أى أنها تصيبها بنوع رهيب من عسر الهضم، يرغمها على الفرار من ذلك الطعام المخيف.

والغريب أن هذه المادة تصل إلى أعلى تركيز لها فى أوراق الأشجار التى نمت مرة أخرى .. ويبدو أن هذا السلاح الكيميائى هو السبب الرئيسى لعدم انتشار الحشـرات بشكل وبائى ضد الأشجار "المعمرة" وانتصار هذه الأشجار على أعدائها .

٢- والدراسة الأمريكية اكتشفت أن هذه الأشجار المعمرة امتلكت بعد عمر طويل .. أروع جهاز للمناعة ضد حرائق الغابات هو حماية هذه الأشجار بجلد سميك يستطيع مقاومة معظم الحرائق باستثناء ما يصل منها إلى حد الاستمرار فترة طويلة، وفى حالة الإحساس باحتمال انتصار هذه الحرائق فإن جهاز المناعة يلجأ للسلاح الثانى وهو مضاعفة إنتاج بذور هذه الأشجار . بطريقة فذة غريبة .. بحيث

تضمن قبل موتها أن هذا الإنتاج المفاجئ الغزير للبذور سيضمن إعادة الحياة لأبنائها بعد إخماد الحريق وكان استمرارها بفضل إنتاجها الوفير من البذور والثقة فى إفلات بعضها من الدمار ليعيد تجديد نوعها بصورة أقوى وأصلب .

٣- وتمضى الدراسة فتقول: إن مقاومة هذه الأشجار للحشرات والآفات والحرائق لا تقل إبداعا عن مقاومتها للإنسان نفسه الذى يسعى لاقتلاعها لاستخدام أخشابها، والسلاح الذى اكتشفته الدراسة الأمريكية يتمثل فى أن هذه الأشجار تختزن كميات كبيرة من المياه .. وعند الإحساس بخطر الزحف البشرى لاقتلاعها تتحول بقايا الأشجار التى تم اقتلاعها إلى مستنقعات طينية صعبة .. يستحيل الغوص فيها للوصول إلى الأشجار التى لا زالت ترفع رءوسها عالية محتمية بمساحات كبيرة من المستنقعات تلتف حولها وتجعل منها قلعة صعبة المنال .

٤- وبالنسبة لمصدر خطر العواصف العنيفة التى تمثل أحد أقوى الأعداء لهذه الأشجار فإنها عندما يصل عنف العواصف إلى حد اقتلاع الرأس الحيوى الذى يمد الشجرة بأشعة الشمس فإن أحد فروعها تنتابه حالة غريبة ..إذ يبدأ فى التحرك من مكانه القديم ويصعد بالتدريج حتى يصل إلى القمة التى أطاحت بها العاصفة ليقوم بوظيفته الحيوية ويسجل بذلك أحد انتصارات هذه الأشجار على أصعب الظروف [١] .

أو بالأحرى تسجل بذلك أحد مظاهر العناية الإلهية بمخلوقاته، وفى الوقت نفسه أحد ظواهر التوازن بين القوى التى بثها الله تعالى فى الكون كمظهر أعم من مظاهر هذه العناية .

ويتحدث السير أرثر طومسون من كبار فلاسفة العصر الحديث وعلمائه عما

---

(١) دراسة نشرت بجريدة الأخبار المصرية بتاريخ ١٩٨٣\٢\٢٨

يسميه مظاهر الروعة فى العالم – كما يكشف عنها العلم الحديث – فى صورة لا تتفق مع القول بالمصادفة: هذه الروعة التى تبدو من خلال ما فى العالم من وفرة القوة، والضخامة، والتعقد والتشابك، والدقة، والجمال، والحياة، والتطور .[1]

ولا ننسى فى هذا المقام أن نستشهد بكلمة للسير جون أرثر طومسون (١٨٦١–١٩٣٣) العالم الشهير فى علم الحيوان وأستاذ التاريخ الطبيعى بجامعة أبردين إذ يقرر (وجود السلوك الغرضى فى الطبيعة طوال مجرى التطور العضوى، وأن الغرضية ليست كامنة فى التطور فحسب، بل يوجد كائن غرضى أعلى يسمو على العالم، وإليه يرجع أصل كل سلوك غرضى، وأن الكون بأسره تعبير عن خالقه ... تدرك مقاصده فى كل ما يحدث، سواء فى العالم غير العضوى أو العضوى أو فى عالم الناس)[2]

ونحن إنما نستشهد هنا بكلمة هذا العالم الفيلسوف لما فيها من إقرار من متخصص بما فى الطبيعة من سلوك غرضى، أو بعبارة أخرى لما وراءها من قصد وغاية تدل على واضع لهذا القصد وهذه الغاية، يتصف بالقدرة والعلم والإرادة، وهو الله سبحانه وتعالى، وليس المادة البسيطة الواقعة فى مبدأ التطور خالية من الحياة والوعى والإرادة، إنه لا بد حينئذ من التسليم بوجود الله: ذاتا وصفات: صفات كمال وجلال وجمال .

ثانيا: بطلان دعوى المصادفة فى ظهور العالم ونظامه:

القول بالمصادفة فى ظهور العالم ونظامه يسقط تلقائيا عند إثبات حدوث العالم، وما يترتب على ذلك من احتياجه لمحدث بحكم البداهة والمنطق، كما أنه يسقط

---

(١) أنظر كتاب: أسرار العلم وخفاياه للدكتور هارلو شابلى وآخرين ترجمة الدكتور جمال الغندور، ومحمد صاب رسليم ط ١٩٧١

(٢) أنظر " الفلسفة الإنجليزية فى مائة عام، لرودلف متس، ترجمة الدكتور فؤاد زكريا، ومراجعة الدكتور زكى نجيب محمود ج ١ ص ٤١٢ ط ١٩٦٧ نشرة المجلس الأعلى للفنون والآداب بالقاهرة

تلقائيا عند إثبات غرضية السلوك الطبيعى فى العالم، ومع ذلك فإن هذا القول ساقط بحسب مقاييس العلم التجريبى الحديث على النحو التالى:

أولا: القول بالمصادفة نوع من التجهيل يلجأ إليه الإنسان عند جهله بالأسباب وكسله عن البحث عنها،، وإذن فالقول بالمصادفة يتناقض بطبيعته مع وظيفة العلم، لأنه إنما يقوم منهجيا على البحث عن الأسباب لا التجهيل بها .[1]

والإجابة على السؤال التالى تبين كيف أن درجة الاحتمال فى قانون المصادفة ليست إلا تعبيرا مهذبا عن الجهل !: إذا ألقى أحدهم قطعة نقود فهل ستظهر الصورة أو الكتابة ؟ هذا أمر لا يعلم أحد عنه شيئا وليس لدينا من الأسباب ما يجعلنا نقول بإحدى النتيجتين دون الأخرى، لذلك ننظر إلى الاحتمالين على أنهما متساويان فى درجة الاحتمال، ونقول بأن لكل من الوجهين احتمالا مقداره نصف ! وهكذا فالجهل بالأسباب هو السبب فى افتراض تساوى الاحتمالات أو ما يعرف بمبدأ السوية، فالقول بأن درجة الاحتمال نصف لا يعنى أى شيء، وإنما يعبر فقط

---

(١) يقول الدكتور هـ إيزنك فى كتابه " الحقيقة والوهم فى علم النفس " (عن العالم سواء كان فيزيائيا أو بيولوجيا أو سيكولوجيا يجب أن ينطلق فى دراسته من افتراض أن ما يدرسه محتوم وخاضع للقانون العلمى، وأن افتراضاته تنهزم بقدر ما يفشل فى إقامة هذه القوانين)ص ٣٨٤ ترجمة قدرى حنفى و رؤف نظمى ط ١٩٦٩ م

ويقول الأستاذ إسماعيل مظهر: (إذا سألتهم - أى الماديين - كيف وجد السديم أصلا - هو المادة الأولية التى نشأ منها الفلك فى زعمهم - وأية قوة حركته ؟ وما الذى أحكم تلك التغيرات بحيث انتهت إلى ذلك النظام المحكم ؟ لم يجدوا مخرجا إلا بالركون إلى القول بالمصادفة)أ ي: لم يجدوا مخرجا مقبولا: أنظر كتابه ملقى السبيل ص ١٦٦ نشر المطبعة العصرية بمصر عام ١٩٢٦

ويقول الدكتور جون كيمنى فى كتابه الفيلسوف والعلم (إن القوانين الاحتمالية تدخل إلى العلم بسبب إخفاق جميع الوسائل الأخرى، وعندما نضطر إلى الاعتراف بجهلنا الكامل)أنظر كتابه المذكور ص ١١٨ ترجمة د: أمين الشريف، نشر مؤسسة فرانكلين بالاشتراك مع المؤسسة الوطنية للطباعة والنشر ببيروت عام ١٩٦٥ م

ويقول برتراند رسل الفيلسوف الإنجليزى المعروف فى أخريات ما كتب (لقد انتهيت إلى نتيجة: هى أن الجوانب الرياضية من الاحتمال ذات شأن فى الاستدلال العلمى أقل مما نعتقد)أنظر كتابه (فلسفتى كيف تطورت)ص ٢٣٥ -٢٣٦ ترجمة عبد الرشيد صادق نشر مكتبة الأنجلو بمصر عام ١٩٦٠

عن أن معرفتنا عن وقوع هذا الحادث لا تزيد عن معرفتنا بوقوع الحادث المضاد، وبعبارة أخرى: إنما يعبر عن أن جهلنا بوقوع هذا الحادث تساوى جهلنا بوقوع الحادث الآخر .

ثانيا: إذا كان بعض الماديين يزعمون أنهم يستندون إلى ما يسمى قانون المصادفة وهو أن " حظ المصادفة يزداد أو ينقص بنسبة عكسية مع عدد الاحتمالات (فإنهم يتناسون أن هذا يصدق نظريا ويكذب عمليا .

ومعنى هذا أن هذا القانون على سبيل المثال يقرر بالنسبة للاعب النرد أن احتمالات ظهور الرقم (١) المدون على أحد أوجه النرد الستة هو بنسبة واحد إلى ستة، أى كلما رمينا النرد ست مرات فإن الوجه المدون عليه رقم واحد يظهر مرة . ومن الواضح أن هذا قد يكون صحيحا من الناحية النظرية، أما من الناحية العملية فكلنا نعرف أننا إذا رمينا النرد ست مرات فإن الوجه المدون عليه رقم (١) قد يظهر مرتين أو ثلاثا أو أكثر وقد لا يظهر لأكثر من عشرة مرات .

وإذن يصبح لا قيمة لهذا القانون .

وكل مقامر يعرف أن هذه القواعد تتخلى عنه وهو على مائدة القمار، وأنها ليست إلا مغالطات، يغالط بها نفسه من يريد الاستمرار فى مقامرات لا جدوى منها .

ثالثا: وعلى فرض صحة هذا القانون – جدلا – فهو بقوله بتناقص حظ المصادفة كلما تزايدت الاحتمالات .. لا بد أن ينتهى إلى تقرير وصول هذا الحظ إلى نقطة العدم كلما كانت الاحتمالات " لا نهائية "

والماديون القائلون بقدم العالم ملزمون بالقول بلا نهائية الاحتمالات القائمة فيه، وإذن فهم بحسب قانونهم ملزمون بالقول بأن حظ المصادفة فى هذا المجال معدوم .

رابعا: إنه بتطبيق هذا القانون على احتمالات ظهور أصل الحياة على الأرض – من وجهة نظر العلم التجريبى الحديث – فإن حظ المصادفة هنا يدخل فى حكم المستحيل وفقا للدراسات العلمية التى أجريت بهذا الصدد التى انتهت إلى أنه لكى

يتكون جزيئ بروتيني واحد – وهو القالب الأساسى للمادة الحية - وفقا لقانون المصادفة فإنه يحتاج إلى حجم للكون أكبر مما يتسع له الكون الحالى بملايين المرات، وإلى زمن أكبر مما يقدره العلم الحديث لعمر الأرض [1]، ومعنى هذا أنه بتطبيق قانون المصادفة على ظهور الحياة على الأرض فإنه من المفترض ألا تكون الحياة فى صورتها الأشد بساطة (الجزيء البروتينى)قد ظهرت بعد على هذا الكوكب، لكن لقد ظهرت الحياة فعلا، ليس فى صورتها البروتينية الساذجة ولكن فى تركيباتها الأكثر تعقيدا ابتداء من الجزيء البروتينى إلى البروتوبلازم، إلى النبات، إلى الحيوان، إلى الإنسان، ومعنى هذا أن الحياة ظهرت لا بفعل قانون المصادفة ولكن بالرغم منه، مما يبطل أى دور له فى هذا الصدد [2].

يقول الدكتور ليكونت دى نوى[3]: (يجب ألا ننسى أنه مهما كانت فرصة المصادفة فإننا لا يمكننا إثبات أن هذه الفرصة سوف تتحقق حتى فى نهاية بليون بليون قرن، فقد تتحقق ذرة واحدة منذ البداية ثم لا تعود ثانية على الإطلاق، وذرة واحدة لا تفيد بل بلايين الذرات ... وتزداد استحالة حدوث ذلك مع كل ذرة جديدة، وتزداد الاستحالة مع كل مجموعة متناسقة)ثم يقول: (إننا نصل إلى نتيجة هامة، هى أنه من المستحيل تماما تفسير جميع الحوادث التى تتعلق بالحياة وتطورها وتقدمها .. إلا بكونها معجزة أو بتدخل قوة تفوق العلم)

يقول سقراط فى حواره منكرا القول بالصدفة فى تفسير وجود العالم (أرأيت لو عرضت عليك مصنوعات مختلفة منها ما هو خفى المنفعة، ومنها ماله منفعة ظاهرة وحكمة فى الوجود باهرة فأيها أولى بأن تظنه من نتائج الصدفة أو من نتائج الحكمة؟)

---

(١) التصور الحالى لحجم الكون هو حسب نظرية أينشتين: نصف قطر طوله ١٠ أس ٢٣ من الأميال، وعمره الزمنى حسب أقصى التقديرات وأحدثها ١٨ مليارا من السنين !!

(٢) انظر تفصيل هذه الدراسة فى كتاب " الله يتجلى فى عصر العلم " لجون كلوفر

(٣)هو من أعلام العصر، شغل رئيس قسم الفيزياء فى معهد باستور ورئيس قسم الفلسفة بجامعة السوربون: أنظر كتابه " مصير البشرية " ص ٣٣ ترجمة أحمد عزت طه، وعصام أحمد طه، نشر دار اليقظة العربية بدمشق طبعة ١٩٦٣

إن العلم الحديث الذى يقوم فى أساسه وجوهره على البحث عن الأسباب لا بد له من أن ينكر القول بالصدفة وإلا وقع فى تناقض منهجى شديد .

خامسا: أن القول بالمصادفة ليس إلا اختيارا محضا – بحسب الهوى – بين اختيارين:

القول بالإرادة الإلهية، والقول بالمصادفة، ومن الواضح أن القول الأول هو الذى يناصره كل ذى عقل صحيح أو قلب سليم،ولا دافع يدفع إلى القول الثانى من العقل أو القلب إلا أن يكون كراهية محضة للتوجه إلى الله تعالى فى شئون حياتهم، ومن لم يتوجه إلى الله فمن الطبيعى أن يكون توجهه إلى طريق لا ينال فيه شيئا من حماية الله ﴿ نَسُوا۟ ٱللَّهَ فَنَسِيَهُمْ ﴾ ٦٧ سورة التوبة، أو بعبارة أخرى تركوا الله فتركهم: إنه إذن الهلاك بالنار . ﴿ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌۢ بِمَا نَسُوا۟ يَوْمَ ٱلْحِسَابِ ﴾ ٢٦ ص

ثالثا : احتياج العالم إلى الله طبقا لقوانين الفيزياء الحديثة

١ – مبدأ عدم التحدد والإفادة به فى الاستدلال على وجود الله

من المعروف الآن فى علم الفيزياء الحديثة، أن قوانين الميكانيكا التى تسرى على حركات الأجسام الكبيرة، لا تنطبق على الذرات المفـــردة، فضلا عن الإليكترونات، والبروتونات، والنيوترونات، وغيرها من مكونات الذرة .

أما حركة هذه الصغيرات فلها أحوال غير محددة، ولا تتدخل حالة منها فى أخرى، وقد تقفز الصغيرة من حالة من هذه الحالات إلى أخرى دون وجود قوانين، تحدد أى هذه القفزات هو ما سيحدث فى أى ظرف من الظروف .

وهذا هو ما يسمى فى الفيزياء الحديثة بمبدأ عدم التحدد لهايزنبرج [(١)].

وقد امتحن هذا المبدأ من كبار العلماء، مثل أينشتين، الذى حاول اكتشاف

---

(١) أعلن فرينر هايزنبرج هذا المبدأ عام ١٩٢٧، انظر (بواتق وأنابيق)لبرنارد جاف، ترجمة الدكتور أحمد زكى، نشر مؤسسة فرانكلين ومطبعة النهضة المصرية ص ٤٠٠، و(قصة الفيزياء) لجورج جاموف ترجمة جمال الدين الفندى، نشر دار المعارف عام ١٩٦٤ ص ٣٤٨، وغيرهما من المصادر ٠

المتناقضات فيه ولكن مجهوداته أدت إلى تقويته بدلا من دحضه .وعندما عجز أينشتين عن ذلك سلم بأن فكرة (عدم التحدد)خالية من المتناقضات إلا أنه حتى آخر أيام حياته ظل يأمل أن تعود الفيزياء مرة أخرى إلى وجهة نظر إمكان التحديد فى يوم من الأيام [1]. ولكن هذا لم يحدث وظل مبدأ عدم التحدد يمثل ركناً فى الفيزياء الحديثة .

يقول برترندرسل، معلقا على مبدأ هايزنبرج:

(إنه لا يعرف حتى الآن على وجه يقارب التأكيد: هل هناك قوانين تتحكم فى سلوك الذرات المفردة من كل وجوهه، أم أن سلوك هذه الذرات سلوك عشوائى فى ناحية من نواحيه ؟ وهناك من يظن أن الذرة لا تخضع لأى قوانين على الإطلاق فى هذا الصدد، وإنما لها ما يمكن أن يسمى " إرادة حرة " [2].

ومن جهتنا فنحن نجد فى هذا المبدأ - مثل كثيرين من مفكرى العصر – ما يدل على وجود الله، ولذا فنحن نناقش ما يدور حول هذا المبدأ فى أربع نقاط:

١ – الأولى اعتقاد بعضهم – كبرتراند رسل – أنه بالرغم من مبدأ عدم التحدد فالعلم الطبيعى سوف يكشف فى المستقبل عن القانون الذى يحكم حركة الصغيرات والذى يعجز عن كشفه الآن بمقاييسه الحالية القائمة على الزمان والمكان أو على " الزمان/ المكان "

ويرد لويس دى برولى على الذين يعتقدون بوجود حتمية يحتمل الكشف عنها فيما بعد قائلا: (لا يبدو أن الأمر على هذا النحو ..يبدو هذا الأمر بعيد الاحتمال إذا تأملنا ملياً الطريقة التى يتدخل بها كم الفعل [3]، إذ يدخل علاقة جديدة بين الوجهين الديناميكى والهندسى للكون، تحرم كل معرفة مضبوطة للوجهين وبهذا

---

(١) قصة الفيزياء ص ٣٥٠، ٣٥١ .

(٢) مجموعة نظمى لوقا (عالمنا المجنون)ص ٥١: ٥٤ .

(٣) انظر بياننا عن "كم الفعل" فى كتابنا (فى مواجهة الإلحاد المعاصر أو عقائد العلم)نشر مجمع البحوث الإسلامية بالقاهرة ط ١٩٨٠ ص ١٠٩

الشكل تجعل مستحيلا وضع قوانين حاسمة للتتابع بين الظواهر التى يمكن مشاهدتها .. [1]).

ويقول لويس دى برولى جازماً باللاحتمية فى الطبيعة: (نتيجة لفيزياء الكم من المستحيل أن نسلم بأنه توجد وراء لاحتمية قوانين فيزياء الكم الحالية حتمية متخفية يمكن أن تظهر لنا كما لو كنا قادرين على فهم تطور متغيرات خفية معينة)[2].

وعلى كل فنحن نرى أنه لا مسوغ على الإطلاق للقول بأن تلك القوانين التى يحتمل أن يكشف عنها الإنسان فى المستقبل توصف بأنها طبيعية، وقد تجردت تماماً من الزمان والمكان، بل تجردت من الزمان - المكان .

إنه ماذا يبقى بعد هذا التجريد لتوصف بالطبيعية، ورسل هو الذى يقرر أن ثنائية العقل والمادة أصبحت أمام الحقائق العلمية الحديثة فى خبر كان، وأنه لم يعد أيهما غير سلسلة أحداث ترتبط بقوانين، وأننا لا نعرف شيئا عن هذه الأحداث إلا فى كيانها الزمانى -المكاني[3]

ماذا يصح من وصف هذه القوانين بأنها طبيعية فى عالم يقول عنه رسل: (إن العقل والروح والمادة ليست سوى رموز لأشياء غير معروفة)[4].

وإذا نزع عنها وصف " الطبيعية " فماذا تكون ؟ ماذا عند رسل خارج هذه الدائرة ؟ لاشئ

فى حين أن ضرورة السببية - كمبدأ عقلى وعلمى معا - تلجئنا إلى شئ خارج . تلجئنا إلى عالم الأمر . وهو لا شئ إلا أن يكون أمر الله .

---

(١) الفيزياء والمكروفيزياء ص ١٤٨، ١٤٩ .

(٢) الفيزياء والمكروفيزياء ص ٢٣٠ .

(٣) العقل والمادة ص ٢٠٣ - ص ٢٠٩ .

(٤) مجموعة عالمنا المجنون ص ٩٧ .

وهذا ما ينبغى أن نسميه دليل القانون " غير الطبيعى " على وجود الأمر الإلهى، أى على وجود الله .

ب- إنه وإن كان مبدأ عدم التحدد يتعلق كما يقول رسل وترنر بالقياس لا بالسببية، فإن هذا فى الحقيقة ينسحب على جميع القوانين الطبيعية، يعنى أنها جميعاً تتعلق بالقياس لا بالسببية [1].

ومن هنا يبقى تطلع العقل الدائم إلى اكتشاف السببية، وهنا لا غنى عن الدين أو الميتافيزيقا، وتصبح الأسباب الطبيعية قياسات غير محددة مفتقرة إلى تفسيرها بالسبب الحقيقى، وهو أى السبب لا محالة غير هذه القوانين .

ج - إنه وإن كان صحيحا ما يقوله رسل: (لا يوجد فى مبدأ التحدد ما يثبت أن أى حدث طبيعى غير معلول)لكنه على أى حال يضعنا - أى مبدأ عدم التحدد - أمام حالات لا يمكن أن نثبت فيها ما إذا كان الحدث الطبيعى معلولا لعلة طبيعية؟

وهذا كاف لكى ينهدم المنطق الإلحادى القائم على أن العلم قدم التعليل الكافى للظواهر الطبيعية وأزاح من الطريق الحاجة إلى التعليل بالإرادة الإلهية . هنا يعترف العلم بأنه لا يقدم السبب الطبيعى .

بل هنا يعترف العلم بأنه عاجز عن تقديم القياس والسبب معاً فى صلب حقيقة الظاهرة الطبيعية إذ يكون القياس العلمى بعد ذلك مجرد قوانين إحصائية توسطية للمجموع الكبير لا يدرى مصدر انضباطها بعد أن زال هذا الانضباط من الوحدات الصغيرة التى يتألف منها هذا المجموع .

إنه لا يصح القول بأن مصدر الانضباط هو حساب الاحتمالات الذى بينا بطلانه من الناحية العملية والنظرية معا فيما تقدم عن بطلان القول بالمصادفة

فمن أين جاء الانضباط إذن وقد تحقق بالفعل فى حالات معروفة فى الطبيعة فى

---

(١) أعنى أن القوانين الطبيعية مهمتها الوصف والقياس، لا تفسير السبب ولا بيانه

انضباط المجموع الإحصائى للصغيرات، وانضباط نسبة الوفيات فى بيئة معينة، وانضباط نسبة الذكور إلى الإناث فى المواليد .. الخ .

إن الأمر يرجع إذن إلى غير قانون الاحتمالات النظرى .

وهنا أيضا تسقط دعوى العلم فى الاستغناء بالأسباب - مهما يكن تفسيره لهذه الأسباب - عن الإرادة ويعود للإرادة حقها فى تفسير الظواهر .

بل هنا ينبغى أن نستنبط ما نسميه:

دليل الانضباط الإحصائى الواقعى للصغيرات على وجود الله:

ومحتوى هذا الدليل هو أن الصغيرات التى تتكون منها المادة لا تحتوى على قوانين تحكم سيرها، ومع ذلك فإنه عندما تكثر هذه الصغيرات وتكون المجموع الكبير (الجسم) يدخل هذا المجموع تحت قوانين الميكانيكا المعروفة، وهذه القوانين التى تتحكم فى سلوك الأجسام مجرد قوانين إحصائية تعطى النتيجة المتوسطة لعدد كبير من الحركات دون حتمية تطبيقية ترجع إليها ودون حتمية ترجع إلى الأصل المادى، فهى إذن - أى هذه الحتمية أو هذا الانضباط الواقعى - يأتى من خارج الوضع النظرى لهذه القوانين، ومن خارج الأصل المادى للمادة، فهى إذن راجعة إلى إرادة الله سبحانه وتعالى .

د - إن برتراندرسل يهاجم رجال الدين فى محاولتهم الاستفادة بمبدأ عدم التحدد: من أجل إثبات وجود الإرادة الإلهية وراء الظواهر الطبيعية .وهو يبنى هذا الهجوم على مغالطة: فيدعى أنهم يحاولون إسقاط مبدأ السببية[1] ثم يقول: (وإن مبدأ السببية قد يكون صحيحا كما أنه من الممكن أن يكون غير صحيح، بيد أن الإنسان الذى يبتهج بعدم صحته لا يدرك تماماً معنى عدم صحة هذا المبدأ، إنه فى العادة يستبقى التسليم بكل ما يرغب فيه من قوانين السببية، من مثل أن الطعام

---

(١) والحقيقة أنهم لا يفعلون ذلك ..، وإنما يتشبثون باعتباره موضوعا بجعل من الله، مضمونا بضمان الله

يغذى، والبنك سيدفع له رصيدا، فى حين يرفض من قوانين السبب مالا يلائمة، وأى سذاجة أكثر سذاجة من هذا الموقف الطفولى [1])

وهكذا يسلط رسل سخريته على رجال الدين، وهى مردودة عليه لأننا نعرف أنه يتجاهل أن رجال الدين إذ يبتهجون بمبدأ عدم التحدد لا يرون فيه إسقاطاً للسببية مطلقاً، وإنما يرون فيه دلالة على أن السببية كامنة وراء الظاهرة الطبيعية، لا فيها، ويرجعون بها إلى أمر خارج عنها، هى الإرادة الإلهية .

إن رجال الدين أشد تمسكا بمبدأ السببية على النحو الذى يقررونه - وكما نجده - عند الإمام الغزالى - لأنهم يرون فيه دليلا من أدلتهم على وجود الله فهم كما رأينا لا يسقطون مبدأ السببية مطلقا، وإنما يثبتونه راجعين به إلى ما خلف الظواهر، إلى الإرادة الإلهية ومن ثم يستشفون هذه الإرادة فى كلتا الحالين، حالة التحدد، وحالة عدم التحدد، بل هم يرون فى الترواح بين الحالتين دليلا جديداً على "سببية" الإرادة الإلهية .

إنه لحق مشروع - منطقياً - للفكر الدينى أن يثبت مبدأ " الإرادة الإلهية " سواء ثبت مبدأ (عدم التحدد)أو ثبت مبدأ (الحتمية)، لأنه فى كلا الحالين يقوم الدين على أن السببية الحقيقية كامنة وراء الظواهر .

إن افتراض حتمية القانون لا يلغى الإرادة الإلهية كما لا يلغيها القول بعدم الحتمية .

٢ـ حدوث العالم وفناؤه:

١\٢ - الكون متناه حجماً:

هذا ما يقرره العلم الحديث: فلقد تمكن أينشتين من إيجاد نصف قطر الكون، " وبالتعبير الرياضى: وجد أينشتين أن نصف قطر الكون يتناسب عكسياً مع الجذر التربيعى للكثافة .

---

(١) مجموعة عالمنا المجنون ص ٥٧، ٥٨ .

وباستعمال أحسن التقديرات لمتوسط كثافة المادة فى الكون يكون التقدير الحالى لنصف قطر الكون هو ٢ وأمامها ثلاثة وعشرون صفرا - من الأميال، وترتيبا على ذلك يقول العلماء المحدثون: إنه إذا تمكن أحد الفلكيين يوما من بناء تلسكوب كبير بعيد المدى، فإننا نستطيع أن نتخيل ما يمكن أن يحدث عندما ينظر أحد من خلاله . (ربما يرى جسما لامعاً مضيئاً يشبه القمر، وينمو على سطحه شجرة منحنية غريبة المنظر . وقد تمضى ساعات طويلة من البحث والتدقيق قبل أن تشرق عليه الفكرة بأنه ينظر إلى صلعته اللامعة، وقد أتم الضوء الصادر عنها دورته حول الكون وعاد ثانية)[١].يقول سير آرثر أدنجتون: (وبطبيعة الحال فإن هذه الفكرة التى تتضمن فراغاً كروياً مقفلا قد يصعب هضمها إلى حد كبير، ولكن من الحق أنها ليست أسوأ من تلك الفكرة الأقدم المتعلقة بالفضاء اللانهائى المفتوح الذى لا يمكن أن يتصوره أحد فليس ثمة من يستطيع أن يتصور اللانهاية)[٢].

٢\١٢: الكون متناه زمنياً: يستدل العلم الحديث على أن للكون بداية من عدد من النتائج التى توصل إليها أخيرا:

١\٢\١٢ - فهو متناه فى المستقبل .وذلك يستدل عليه من قابلية المادة للفناء، كما تقرره الفيزياء الحديثة . يقول الدكتور جورج جاموف من مشاهير رجال الفيزياء النووية المعاصرين: (إن ميكانيكا النسبية تؤدى إلى احتمال وجود عالمين مختلفين:

أحدهما: موجب وهو الذى نعيش فيه .

والثانى: غريب سالب: وهو مالا سبيل له سوى تحدى واعتراض سبيل تصوراتنا وأحلامنا. وكتلة الأجسام فى هذا العالم السالب هى بدورها سالبة كذلك. ومعنى ذلك أنها عندما تدفع فى اتجاه معين تتحرك فى الاتجاه المضاد .

---

(١) النسبية فى متناول الجميع ١١٥، ١١٦، ١١٧ .

(٢) العلم أسراره وخفاياه جـ ١ ص ٩٦، ولا يطعن فى استدلالنا بهذه النتيجة التى توصل اليها أينشتين ماثبت بعد ذلك من أن الكون فى حالة اتساع مستمر، فهذا من حيث الاستدلال على نهاية الكون حجماً مجرد تعديل جزئى ولا يلغى أصل الفكرة بل يؤكدها .

وبطريقة التشابه أو المقارنة نستطيع أن نطلق على الكهارب التى لها كتل سالبة اسم الكهارب البليدة [1] . ثم يقول: (ونظرا لإمكان وجود البروتونات والنيوترونات والكهارب التى تتكون منها ذرات المادة العادية وظهورها جميعا فى الحالات المضادة، فإن ذلك يعنى إمكان وجود المادة المكونة من هذه الجسيمات .

ومن اللازم أن تكون جميع الصفات الكيماوية والطبيعية للمادة المضادة هى عينها صفات المادة العادية، والسبيل الوحيد الذى نستطيع به أن نقرر أن حجرين يتكونان من مادتين متضادتين فيما بينهما هو ضمهما معا فإذا لم يحدث شئ فهما من نفس النوع المادى، أما إذا حدثت بينهما عملية إفناء ذريعة فهما من مادتين متضادتين.

فهل مادة الكون بأسره من نفس النوع أم أن هناك أرجاء من نوع مادتنا وأخرى من المادة المضادة موزعة هكذا حسبما اتفق عبر الفضاء اللآنهائى ؟

وإذا كانت جميع مادة الكون من نوع واحد، فلماذا يكون الأمر هكذا ؟

وإذا كان بعضها من المادة العادية .. وبعضها الآخر من المادة المضادة .. فكيف تم فصل هذه الأجزاء المميزة بعضها عن بعض .إننا لا نملك الإجابة عن أى من هذه الأسئلة)[2]

ولكننا نحن نتصدى للإجابة:

إذ هنا ينبغى أن نستنبط دليلا على وجود الله يمكن أن نسميه:

---

(١) قصة الميتافيزيقا ص ٣٥٤، وقد جاء أخيرا فى الأنباء (أنه نجح فى منتصف هذا العام - ١٩٧٨ - فريق من علماء المنظمة الأوربية للبحوث النووية " سيرن" فى تحقيق معجزة علمية أقرب إلى الخيال. وهى تخليق أشعة متصلة من جسيمات المادة المضادة وهى المادة ذات الوجود السالب التى إذا ما التقت بالمادة العادية فإنها تفنيها. وينتج عن ذلك فراغ خال من المادة .. وأعلنت المنظمة أن تخليق أشعة الأنتيبروتونات هو بداية عصر جديد فى ميدان التعرف على عالم المادة المضادة)أنظر مجلة أكتوبر العدد ١١٤ فى ٣٠/ ١٢/ ١٩٧٨

(٢) قصة الفيزيقا ص ٣٦١ .

دليل الإمساك: أو دليل إمساك المادة من الفناء

فحوى هذا الدليل: أنه مادام أن الفيزياء الحديثة تثبت أن المادة لها قابلية مستمرة للفناء وأن هذا الفناء يحدث عندما تلتقى بمادة أخرى تماثلها تماما فى جميع الصفات، وأن شيئا ما يحدث آنذاك، لا يعرفه العلم إلا عند حدوثه، فيسمى بعضهم هذه المادة (مادة عادية)وبعضها الآخر (مادة مناقضة) ... فهذا يدل على أن عامل الحفظ وارد من خارج المادة، كما يدل على أن عامل الإفناء وارد من خارجها كذلك: وهو الله سبحانه وتعالى . وهو مصداق قوله تعالى: ﴿ **إِنَّ ٱللَّهَ يُمْسِكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ أَن تَزُولَاۚ وَلَئِن زَالَتَآ إِنْ أَمْسَكَهُمَا مِنْ أَحَدٍ مِّنۢ بَعْدِهِۦٓ** ﴾ ٤١ فاطر، صدق الله العظيم .

٢\٢\٢: وهو متناه من جهة الماضى:

ويقول جورج جاموف عن تولد المادة من لا شئ وذهابها إلى لا شئ وفنائها بالإشعاع:

(ذهب نيل بور .. إلى أن قانون بقاء الطاقة لا ينطبق فى حالة تحللات بيتا ذات النشاط الإشعاعى، وأنه فى حالة انبعاث جسيم بطئ من جسيمات بيتا تختفى كمية معينة من الطاقة ..

أما فى حالة انبعاث جسيم سريع من جسيمات بيتا فيكون من الممكن تولد كمية إضافية من الطاقة من لا شئ . وتبعا لهذه النظرية فإن قانون بقاء الطاقة فى العلميات النووية الأولى ينطبق على المتوسط فقط) [١]

وهذا الذى يقرره العلم الحديث من فناء المادة، يذهب - فى تقديرى - إلى أبعد مما ذهب إليه شيخ الإسلام الشيخ مصطفى صبرى عندما استدل على فناء المادة بما أثبته العلم الحديث من تحولها إلى ما ليس بمادة [٢]

٣\٢\٢ - بل هناك دلالات علمية أقوى، على أن للعالم بداية تستنتج مما توصلت

---

(١) قصة الفيزياء ص ٣٨١ ٠

(٢) موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين، نشر عيسى الحلبى جـ ١ ص ٢٣٧، ٢٣٨ ٠

إليه الفيزياء الحديثة عن تمدد الكون إذا أضيف ذلك .. إلى ما تقرر عن تناهى الكون حجما: يقول السير آرثر أدنجتون عالم الفلك الإنجليزى الكبير: (من الاستنتاجات التى أخذناها عن النظرية النسبية، أنه يجب أن توجد قوة تعرف باسم "التنافر الكونى" تعمل على نشوء هذا النوع من التشتت الذى معه يتباعد كل جرم عن أى جرم آخر) (١)

ولم تكن قوة التنافر الكونى هذه مجرد استنتاج من النظرية النسبية، ولكنها من المسائل التى أسفرت عنها الملاحظة والرصد الفلكى فيما تم كشفه أخيرا من التباعد بين الأجرام يقول أدنجتون: (والشيء الملحوظ الذى تم اكتشافه فيما يتعلق بالمجرات هو أنها تجرى متباعدة عن مجرتنا، وأنها كلما ازداد بعدها عنا ازدادت سرعتها وتنطلق المجرات بسرعات عالية جدا. وإنها فى نفس الوقت الذى تتباعد فيه عنا إذ بها تتباعد بعضها عن بعض كذلك ... وهذا التمدد لا يتجه بعيدا عن مركز بالذات، ولكن يسبب تشتتا عامًا ... ونحن نعتقد أنه جنبا إلى جنب مع تمدد اتساع الكون المادى يتمدد الفضاء نفسه، وتتلخص الفكرة فى أن المجرات التى تمثل الجزر تتناثر عبر فضاء كروى يتمدد)(٢)

يقول سير آرثر أدنجتون: فإن أضفنا ذلك كله إلى ما تقرر عن تناهى الكون حجما كان لابد أن نستنتج أن - الكون متناه أيضا زمنياً. إذ يعنى ذلك بالتالى أننا لا نستطيع أن نرجع القهقرى فى الزمن إلى مالا نهاية) (٣) .

وإذا كان هذا القول لا يرضى العلماء العاجزين عن تصور كون له بداية وأرادوا أن يجمعوا بين القول بكون متمدد، والقول بأنه بدون بداية أو نهاية . **فقد فعلوا ذلك عن طريق الإقرار بنظرية الخلق المستمر، ووجود المادة من العدم، والتخلى عن**

---

(١) العلم أسراره وخفاياه: جـ١ ص ٩٧

(٢) أنظر العلم أسراره وخفاياه للدكتور هارلو شابلى جـ ١ ص ٩٥ - ٩٧ والنصوص المأخوذة من السير أرثر أدنجتون نشرها فى مقال له عام ١٩٣٧ .

(٣) العلم أسراره وخفاياه جـ ١ ص ٩٦ .

مبدأ بقاء الطاقة ... يقول الدكتور فايسكوف .. (يدافع فريق من العلماء عن وجهة نظر تسترعى الاهتمام تتجنب هذه الحالة الخارقة للعادة التى كان عليها الكون فى البداية، إذ يصحب تمدد الكون طبقا لأراء هذا الفريق خلق مستمر للمادة فى الفضاء، والمفروض أن تخلق مادة جديدة كلما ترك التمدد قضاء كبيرا غير عادى بين المجرات، وتحتل مناطق الفضاء هذه، وتتجمع فى نجوم ومجرات جديده، ويكون إنتاج المادة الجديدة طبقا لهذه النظرية بالقدر الكافى لحفظ المسافة بين المجرات ثابتة تقريبا على الرغم من التمدد وعلى هذا الأساس يمكن تصور كون متمدد بدون بداية أو نهاية)

نعم لقد تراجع عن القول ببداية الكون ونهايته لكن تراجعه كان إلى خندق القول بالخلق .. - يقول: (إن عدد المجرات كان قليلا فى ذلك الوقت، ومعظم المجرات التى نراها خلقت فى الفترة الزمنية بين البداية الظاهرية (!!) للكون والوقت الحاضر).

ولست أدرى لماذا يمكن تصور خلق أكثر المجرات الموجودة حاليا ولا يمكن تصور خلق باقيها ذلك القليل الذى يصر بغير مبرر على أنه كان موجودا بغير بداية؟؟ - ثم يقرر المؤلف أيضا أن عملية الخلق مستمرة فى المستقبل ..

ويقول: (سوف لا تنحف المجرات فى المستقبل، وذلك لأن هناك مجرات جديدة تخلق باستمرار . فالمجرات تولد بصفة مستمرة وتتحرك متباعدة إحداها عن الأخرى فى الفضاء اللانهائى ..).

وإذا كان هذا رأى فريق من العلماء فما رأى المؤلف ؟ يقول: (هذا ولا توجد حقائق كثيرة تدعم هذه الآراء، كما لا يوجد أى شئ يتناقض معها).

ويصل المؤلف إلى حد التنكر لمبدأ بقاء الطاقة، ويراه غير صالح للحكم على الزمن السحيق، كما يراه غير صالح لمعارضة ما ذهب إليه هذا الفريق من العلماء إذ يقول: (حقيقى أن فكرة خلق المادة من لا شئ فى الفضاء تتعارض مع آرائنا العادية فى بقاء المادة والطاقة إلا أن الكمية اللازمة لحفظ الكون من (النحافة) صغيرة جدا

لدرجة تستحيل معها ملاحظتها فى المعمل، فكل ما يلزم هو خلق ذرة إيدروجين واحدة سنويا فى الميل المكعب من الفضاء، ومن المستحيل ملاحظة هذه الكمية اللانهائية فى الصغر بطريقة مباشرة [1].

يا سبحان الله، تأمل قوله تعالى: ﴿ مَّآ أَشْهَدتُّهُمْ خَلْقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَلَا خَلْقَ أَنفُسِهِمْ وَمَا كُنتُ مُتَّخِذَ ٱلْمُضِلِّينَ عَضُدًا ﴾ ٥١ الكهف .

وهنا يمكننا أن نقول بأن النظريات العلمية أخذت تكف - على الأقل - عن الاعتراض على مبدأ الخلق، وتقرر إمكانيته علميا، وأنها تكاد تنحصر الآن فى التردد بين نظريتين: يشير إليهما الدكتور هارلو شابلى مدير مرصد هارفارد (من عام ١٩٢١ - ١٩٥٢) هما: النظرية التى تنادى بأن الكون نشأ فى لحظة واحدة عارمة .

والنظرية التى تنادى بها مجموعة من العلماء الإنجليز وتذهب إلى أن الكون نتيجة عملية نشوء مستمر من غير ابتداء أو انتهاء معين؟ ويتساءل: أى هاتين النظريتين ترجحه الحقائق العلمية ؟ يقول:(إنه لما كان معدل التمدد يتباطأ فعلا، وان كثافة المادة تزداد بازدياد المسافة، فإن هاتين الحقيقتين تشيران إلى أن الكون خلق دفعة واحدة وراح يتطور وتقفان ضد نظريات النشوء المستمر).

٤\٢\٢ وتستنتج حقيقة **أن للكون بداية أيضا من القانون الثانى للديناميكا الحرارية** . فحوى هذا القانون أن الحرارة تسرى دائما من الأجسام الساخنة إلى الأجسام الباردة ولا يحدث العكس بتاتا .

وإنه ليس فى الإمكان تحويل الحرارة إلى طاقة ميكانيكية من غير أن يكون لدينا فائض أو مزيد من الحرارة الهابطة من مكان ساخن إلى مكان بارد [2].

وسنترك السيد برتراندرسل نفسه يقدم لنا هذا القانون ودلالته . يقول رسل: إنه

---

(١) انظر ص ٢١٠ - ٢١١، من كتاب المعرفة والتساؤل للدكتور فكتورفايسوف (كتبه عام ١٩٦٣)ترجمة الدكتور سيد رمضان هدارة (النشرة العربية لدار النشر للجامعات المصرية بالقاهرة).

(٢) قصة الفيزياء ص ١٥٦: ١٥٨ .

إذا كان هناك فرق فى درجة الحرارة بين جسمين متجاورين فإن الأشد حرارة منهما يبرد والأشد برودة تأخذ درجة حرارته فى الارتفاع حتى يتساويا فى درجة الحرارة. ولكن سرعان ما وجد للقانون معنى اعم من هذا بكثير. فالدقائق المادية فى الأجسام الشديدة الحرارة تتحرك فى سرعة كبيرة جداً، فى حين أن تلك الأجسام الباردة تتحرك بسرعة أقل. وفى آخر الأمر يجد عدد من الدقائق السريعة الحركة وعدد من الدقائق البطيئة الحركة أنهما فى حيز واحد، فإن الدقائق السريعة ترتطم بالبطيئة حتى تصل المجموعتان إلى سرعة متوسطة مشتركة. وتصدق الحقيقة المماثلة على كل صور الطاقة . فحيثما وجد قدر كبير من الطاقة فى حيز ما وقدر ضئيل فى حيز مجاور، مالت الطاقة إلى الانتقال من الحيز الأول إلى الثانى حتى يتم التساوى . وهذه العملية لا رجوع فيها).

ويقول رسل:(لعل من أعوص المسائل التى تعترض طريق العلم فى هذه الآونة الأخيرة تلك المشكلة التى نتجت عما يبدو لنا من انهيار العالم .

ذلك أن العالم – مثلا – به من العناصر الإشعاعية ما ينحل باستمرار إلى عنصر أقل تركيبا، ولا نعرف الوسيلة التى نتمكن بها من إعادة تجميع وتركيب هذه العناصر [1].

ونظرا لأن الكون المادى يعتبر الآن فى نظر الفيزيقا متناهيا ويتكون من عدد محدود، وإن كان غير معروف من الإلكترونات والبروتونات، فهناك حد نظرى للتجميع الممكن للطاقة فى بعض الأماكن دون الأخرى، فإذا رجعنا بالبصر إلى الماضى وجدنا بعد إيغالنا فيه .. أننا وصلنا إلى حالة للعالم لا يمكن أن تكون قد سبقت بحالة أخرى وهذه الحالة الأولى هى التى كانت فيها الطاقة موزعة توزيعاً أبعد ما يكون عن المساواة).

ويشرح أدنجتون هذه النقطة فيقول: (وكلما توغلنا فى ماضى الزمن وجدنا أن العالم يزداد تمايزا بالتدريج إلى أن نصل إلى لحظة كانت فيها قوى العالم متمايزة تمايزاً

---

(١) مجموعة عالمنا المجنون، جمع وترجمة نظمى لوقا ص ٥٦ ٠ص ٦٥ – ٦٧

كاملا، ومن المستحيل أن نتجاوز هذه اللحظة إيغالا فى الماضى، فالتمايز الذى نتكلم عنه يبلغ مرتبة الكمال، ولا توجد سلسلة لا متناهية من حالات التمايز الأعلى والأكثر علواً وهذا التنظيم نقيض المصادفة، فهو شئ لا يمكن حدوثه عرضاً واتفاقاً)

ويعلق رسل على أدنجتون فيقول: (ويلاحظ أن أدنجتون فى هذه الفقرة لم يستنتج حدثاً محدداً للخلق بيد الخالق، وليس من سبب يمنعه من ذلك إلا عدم حبه لهذه الفكرة، مع أن الحجج العلمية المؤدية إلى النتيجة التى يرفضها أقوى بكثير من الحجج التى تعارضها).

ثم يقول: (إنى أعتقد أنه يجب التسليم بأن ما يمكن أن يقال إثباتاً لفكرة أن الكون له بداية فى الزمان، فى عصر ليس باللامتناهى فى قدمه، يرجح كثيرا ما يمكن أن يقال إثباتاً لأى استنتاج آخر).

مما جعله يضطر إلى أن يقول: (ينبغى علينا أن نقبل مؤقتا افتراض أن العالم له بداية ترجع إلى وقت محدد وإن كان غير معروف)[1].

نقول: وقد كان من البديهى أن يخضع رسل لهذه النتيجة وما تؤدى إليه من أن العالم من صنع خالق .ولكنه وقد وصل إلى هذه النقطة يبدو وكأن قد أصابه مس . فيذهب يرتكب حماقات عجيبة .إنه يرفض التسليم بالخالق مفضلا عليه القول: (بأن الكون قد بدأ تلقائياً).فإذا بدا له أن هذا قول عجيب، قال شيئاً أعجب، قال: (إنه ليس من قانون فى الطبيعة يقول إن ما يبدو عجيباً لا يمكن أن يحدث).! وهو يفضل أن يرتكب هذه الحماقة العجيبة، على القول بخلق الله للعالم، ويرى أن قانون الطبيعة لا يقبل القول بالخالق (لأن استنتاج " خالق " للعالم هو استنتاج علته، ولا يسلم بالاستنتاجات السببية فى العلم إلا حين تبدأ من قوانين محسوسة والخلق من العدم لم يره أحد)

---

(١) أنظر مجموعة عالمنا المجنون ص ٦٥-٧٠

وهكذا: " الخلق من عدم على يد خالق " لا يسلم به الفيلسوف مدعيا الاستناد إلى العلم، ولكن الفيلسوف الذى يدعى الاستناد إلى العلم يسلم بالخلق من عدم إذا كان لا على يد خالق !! .

ما أعجب هذا الحضيض الذى وصل إليه عقل الفيلسوف .

ما أصدق أن يقال عن رسل ما قاله هو عن أدنجتون (إنه لم يستنتج حدثاً محدداً للخلق، وليس من سبب يمنعه من ذلك إلا عدم حبه لهذه الفكرة).

وما أصدق بسكال حين أخذ يعلل لإصرار الملحد على إلحاده وهو ينطبق أعظم الانطباق على رسل فى هذا الموقف، وفى غيره من المواقف .

يقول بسكال: (إن ما يجعل الملحد متصلباً فى إلحاده، ليس ضعف الشواهد الموجودة فى العالم المنظور، بل قرار اتخذته الإرداة والعواطف . والعيب الرئيسى فى مذهب للألوهية مبنى على الاعتبارات الرياضية والفيزيائية وحدها، هو أنه لا يلتفت إلى المشكلات والدوافع الإنسانية التى تشكل فى نهاية الأمر موقف الإنسان من الله).

المدخل العملى إلى الإيمان بالله تعالى

المدخل العملى: هذا المدخل يعتمد – كما قدمنا سابقا – على قانون الضرورة العملية القائمة على العقل العملى، وهذا العقل العملى هو الذى عرفه علماء الكلام بأنه (قوة التصرف فى الموضوعات واستنباط الصناعات، وتمييز المصالح من المفاسد لانتظام المعاش والمعاد).

وهذه الضرورة العملية هى التى تفرض نفسها فى كل موقف عملى، كما تفرض نفسها فى مواجهة الفرد لمسألة ما بعد الموت . طبقا لقواعد الإنذار

نجد هذا المدخل واضحا عند الإمام الإمام الغزالى

ولشخصية الإمام الغزالى من التميز والتنوع الواضح ما يحفز إلى أن نبحث فى

تراثه عن الأكثر تميزا بدلا من تتبع آرائه التقليدية كأحد الأئمة الأشاعرة، وهنا سنتجه رأسا إلى رأى له تميز به فى قضية الدخول إلى الإيمان .

عند الإمام الغزالى تبرز بطريقة منهجية مهمة الإنذار بعذاب الآخرة، الأمر الذى يمكننا أن نعتبر أنه يصب فى الأصل الثانى من أصول النظر فى العقيدة الإسلامية، وهو المنهج العملى.

الإنذار بعذاب الآخرة يقوم – ضمن شروط عملية خاصة – بمهمة الدعوة إلى تصديق الرسول فيما يأتى به من أصول فى العقيدة أو الشريعة، انطلاقا من أن تكذيبه يعرض لخطر الخلود فى النار .

وهذا ما عنى الإمام الغزالى بشرحه فى كتابه الاقتصاد فى الاعتقاد: إذ يبين أن الأنبياء يأتون بأوامر ينذرون فيها مخالفيهم بالمصير إلى النار، ثم لا يقتصرون على مجرد الإخبار بل يستشهدون على صدقهم بالمعجزات

ثم يقرر أنه بمجرد السماع وقبل إمعان النظر فى المعجزات ؛ يسبق إلى عقل السامع بل يغلب على ظنه إمكان صدق الرسول، ويقول: (وهذا الظن البديهى أو التجويز الضرورى ينزع الطمأنينة عن القلب، ويحشوه بالاستشعار بالخوف ويهيجه للبحث والافتكار، ويسلب عنه الدعة والقرار، ويحذره مغبة التساهل والإهمال، وأن ما أخبر به هؤلاء غير خارج عن حيز الإمكان، فالحزم ترك التوانى فى الكشف عن حقيقة الأمر) .

ثم يضرب مثالا لذلك فيقول: (فما هؤلاء – مع العجائب التى أظهروها – فى إمكان صدقهم قبل البحث عن تحقيق قولهم بأقل من شخص واحد يخبرنا عند خروجنا من دارنا بأن سبعا من السباع قد دخل الدار، فخذ حذرك، واحترز منه لنفسك جهدك، فإنا بمجرد السماع إذا رأينا ما أخبرنا عنه فى محل الإمكان والجواز لم نقدم على الدخول وبالغنا فى الاحتراز)

ثم يقول: (فالموت هو المستقر والوطن، فكيف لا يكون الاحتراز لما بعده مهما)؟

وتطبيق كلام الغزالى منهجيا يضعنا فى موقف عملى كاف فى التوجه إلى الله وإسلام الوجه له دون الحاجة للدخول فى البحوث النظرية التى تجرى وفق المنهج الفلسفى أو الكلامى التى أشار هو إليها والتى إذا احتكمنا إليه فيما كتبه فى المنقذ من الضلال وجدناها لا تجدى فتيلا .

وفى كتابه ميزان العمل، إذ يبين أن الإنسان أمام اعتقاد أن الموت عدم محض وأن الطاعة والمعصية لا عاقبة لهما لا يخلو أن يكون واحدا من أربعة: إما أن يكون قاطعا ببطلانه . وإما أن يكون ظانا لبطلانه . أو ظانا لصحته ظنا غالبا ومجوزا لبطلانه بطريق الإمكان البعيد . أو قاطعا بصحته .

وعلى كل حال فإنه يجب أن يعتقد بصحة الآخرة وأن يعمل لها .

أما فى الحالة الأولى فبين . ويلحق بها الحالة الثانية .

وعن الحالة الثالثة يقول (وإن كنت تظن صحته غالبا [يعنى صحة الاعتقاد بأن الموت عدم محض وأن الطاعة والمعصية لا عاقبة لهما] ولكن بقى فى نفسك تجويز صدق الأنبياء والأولياء وجماهير العلماء ولو على بعد ؛ فعقلك [أى العقل العملى] أيضا يتقاضاك سلوك طريق الأمن واجتناب مثل هذا الخطر الهائل، فإنك لو كنت فى جوار ملك وأمكنك أن تتعاطى فى واحد من محارمه مثلا عملا من الأعمال تظن ظنا غالبا أنه يقع منه موقع الرضا فيعطيك عليه خلعة ودينارا ... ويحتمل احتمالا على خلاف الظن الغالب أنه يقع منه موقع السخط، فينكل بك ويفضحك ويديم عقوبتك طول عمرك ... أشار عليك عقلك [العملى] بأن الصواب أن لا تقتحم هذا الخطر . فإنك إن فعلت وأصبت فمزيته دينار لا يطول بقاؤه معك، وإن أخطأت فنكاله عظيم، يبقى معك طول عمرك فليس تفى ثمرة صوابه بغائلة خطئه.

ولذلك إذا وجدت طعاما وأخبرك جماعة بأنه مسموم، أو شخص واحد حاله دون حال نبى واحد، فضلا عن أن يقدر على التأييد بالمعجزة، وغلب على ظنك كذبه كما غلب على ظنك الآن كذب الأنبياء كلهم ... ولكن جوزت مع ذلك

صدقه، وعلمت أنه ليس فى أكله إلا التلذذ بطعمه وحلاوته وقت الذوق ... وإن كان مسموما ففيه الهلاك ... فعقلك يشير عليك باجتناب الخطر إن كنت من زمرة العقلاء .

ولهذا قال على رضى الله عنه لمن كان يشاغبه ويمارى فى أمر الآخرة: " إن كان الأمر على ما زعمتَ تخلصنا جميعا، وإن كان الأمر كما قلتُ فقد هلكتَ ونجوتُ "

وقد تبين على القطع أن العظيم الهائل وإن لم يكن معلوما فبالاحتمال يتقدم على اليقين المستحقر) .

ثم يتحدث الإمام الغزالى عمن هو فى الحالة الرابعة، وبعد أن يلفت نظره إلى أنه لا برهان لديه على ما قطع بصحته ... يبدأ معه من السعادة الدنيوية التى يحرص عليها ولا ينكرها (وأعلى السعادات الدنيوية العزة والكرامة والمكانة والقدرة والسلامة من الغموم والهموم ودوام الراحة والسرور).

ثم يبين أن العلم بالآخرة والعمل من أجله يحقق السعادة الدنيوية .

(فإذن العالم العامل أحسن حالا عند من رأى السعادة مقصورة على الدنيا، فإن الدنيا ليست تصفو لأحد، وليس يفى جدواها بمشاقها، فالممعن فى اتباع الشهوات والمعرض عن النظر فى المعقولات شقى فى الدنيا باتفاق، وشقى فى الآخرة عند الفرق الثلاث إلا شرذمة من الحمقى لا يؤبه بهم ولا يعدون من زمرة العقلاء رأسا، فقد تبين أن الاستعداد للآخرة بالعلم والعمل ضرورى فى العقل)[العملى]

وتطبيق كلام الغزالى منهجيا يضعنا فى موقف عملى كاف فى التوجه إلى الله وإسلام الوجه له دون الحاجة للدخول فى البحوث النظرية .

وهذا ما يلتقى مع المنهج العملى للرسل الذين أتوا بالإنذار باليوم الآخر .

وهذا ما تقضى به دلالة المثال الذى ضربه الغزالى نفسه عن الخبر عن سبُع داخل الدار، وعن الأكل من الطعام الذى قيل إنه مسموم .

وهذا ما تقضى به دلالة المثال الذى ضربه الرسول صلى الله عليه وسلم فى أول الدعوة عن النذير العريان .

إنه مما يتناقض مع العقل العملى أمام الإنذار أن نرجئ تصديقه والعمل بمقتضاه حتى نجرى هذه البحوث .

وإن الغزالى اتجه إلى ذلك فى بداية كلامه عندما قال: (سبق إلى عقله إمكان صدقهم بل غلب على ظنه ذلك بأول السماع قبل أن يمعن النظر).

وإمكان الصدق يرِد حتى عند عتاة الكفر والإلحاد بناء على أنهم لا يملكون دليل العدم، وإن كانوا يتيهون فى عدم الدليل .

إنه طبقا للعقل العملى لا يمكن الانتظار حتى يتم إجراء البحوث النظرية بينما النذير يتحدث عن أمور مغيبة داهمة .

إن البحث على النحو النظرى فيما يأتى به النذير تتاح فرصته بعد المبادرة إلى العمل بمقتضى الإنذار، والنظر يأتى هنا لتأكيد أن ما جاء به النذير ممكن حقا، ثم لتحقيق الترقى بالسالك من غالب الظن الذى بدأبه إلى مرتبة اليقين، والشارع الذى قد بدأ مع الإنسان تلك البداية – بداية الإنذار العملى بما فيها من يقين النجاة – هو نفسه الذى يصاحب السالك بعد هذه البداية بما يوصله إلى مرتبة اليقين المطلق بوسائل لم تغفل النظر ولم تقتصر عليه، وهذا ما لمسه الإمام الغزالى برفق إذ يقول (فإن صاحب الشرع صلوات الله وسلامه عليه لم يطالب العرب فى مخاطبته إياهم بأكثر من التصديق، ولم يفرق بين أن يكون ذلك بإيمان وعقد تقليدى أو بيقين برهانى، وهذا مما علم ضرورة من مجارى أحواله فى تزكية إيمان من سبق)[(١)]

ونظرا لما تميز به الإمام الغزالى – مع التزامه بأشعريته – من اتساع أفق النظر فى كافة المباحث التى تطرق إليها فإننا نجده يلتقى فى نظرته تلك مع طائفة من العلماء – ومنهم بعض المعتزلة – الذين يوجبون العمل بخبر الواحد على أساس الضرورة العملية التى تلجئ الإنسان إلى التحرز من المخاطر المحتملة .

---

(١) أنظر الاقتصاد فى الاعتقاد ص ٥ وما بعدها، وميزان العمل ص ١٨٠ – ١٩٣

ذهب إلى ذلك أبو الحسين البصرى، والقفال الشاسى وابن سريج وغيرهم .

قال أبو الحسين البصرى: (العمل بالظن فى تفاصيل معلوم الأصل واجب عقلا، كإخبار واحد بمضرة طعام، وسقوط حائط: يوجب العقل العمل بمقتضاه للأصل المعلوم ؛ من وجوب الاحتراس عن المضار، فكذا خبر الواحد يجب العمل به، للعلم بأن البعثة للمصالح، ودفع المضار، ومضمون الخبر لا يخرج عنهما)[١]

ونجد القاعدة مقررة عند المعتزلة وهم بصدد إيجاب النظر، يقول القاضى عبد الجبار: (وقد تقرر فى العقول وجوب دفع الضرر عن النفس معلوما كان أو مظنونا، متى كان المتحرز منه أعظم من المتحرز به)[٢]

كما نجده عند العلامة ابن المرتضى المعروف بابن الوزير الذى أدرك هذا المعنى الذى ينطوى عليه الإنذار بعذاب الآخرة، والذى طرق الغزالى بابه فى الاقتصاد فى الاعتقاد وميزان العمل، وذلك إذ يقرر ابن المرتضى (أن من واجب العاقل أن يدفع عن نفسه المضار المحتملة)وإذ يقول (لأن السلامة متحققة فى الإيمان والخطر مأمون فيه، والمهالك مخوفة فى مخالفته)[٣] .

ويستشهد لهذا بقوله تعالى: ﴿ قُلْ أَرَءَيْتُمْ إِن كَانَ مِنْ عِندِ ٱللَّهِ ثُمَّ كَفَرْتُم بِهِۦ مَنْ أَضَلُّ مِمَّنْ هُوَ فِى شِقَاقٍۭ بَعِيدٍ ﴾ ٥٢ فصلت، وقوله تعالى: ﴿ وَمَاذَا عَلَيْهِمْ لَوْ ءَامَنُوا۟ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ ﴾ ٣٩ النساء، وقوله تعالى على لسان رجل مؤمن من آل فرعون: ﴿ أَتَقْتُلُونَ رَجُلًا أَن يَقُولَ رَبِّىَ ٱللَّهُ وَقَدْ جَآءَكُم بِٱلْبَيِّنَٰتِ مِن رَّبِّكُمْ ۖ وَإِن يَكُ كَٰذِبًا فَعَلَيْهِ كَذِبُهُۥ ۖ وَإِن يَكُ صَادِقًا يُصِبْكُم بَعْضُ ٱلَّذِى يَعِدُكُمْ ﴾ ٢٨ غافر، وقوله تعالى: ﴿ وَكَيْفَ أَخَافُ مَآ أَشْرَكْتُمْ وَلَا تَخَافُونَ أَنَّكُمْ أَشْرَكْتُم بِٱللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِۦ عَلَيْكُمْ سُلْطَٰنًا ﴾ ٨١ الأنعام

هذا المنهج الإنذارى الذى لمسه الغزالى لمسا خفيفا والذى ينبع أساسا من منهج الرسول صلى الله عليه وسلم وما كان عليه هو وأصحابه، والذى ينطبق تمام

(١) التقرير والتحبير لابن أمير ج٢ ص ٢٧٤

(٢) المحيط بالتكليف ص ٢٦

(٣) إيثار الحق على الخلق ص ١٨

الانطباق مع الأصول الثلاثة التى ذكرناها فى بداية الكتاب .. نجده معروضا هنا بعد خمسة قرون تقريبا من بدء الرسالة كجوهرة نبوية ضمن قش الفلسفة البشرية النظرية العقيم، لأسباب ليس بعيدا عنها ضغط الانخراط فى المذهب الأشعرى وتطوراته الفلسفية غير العملية فى بعض أدواره المتأخرة .

التفكير فى ذات الله

ذكر اللالكائى فى شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة:فى سياق ما روى عن النبى صلى الله عليه وسلم فى النهى عن التفكير فى ذات الله عز وجل - بسنده عن عروة بن الزبير رضى الله عنه أن أبا هريرة رضى الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يأتى الشيطان أحدكم فيقول من خلق كذا وكذا حتى يقول له من خلق ربك فإذا بلغ ذلك فليستعذ بالله ولينته . أخرجه مسلم عن زهير والبخارى من حديث الزهرى

وفى صحيح مسلم: فى باب بيان الوسوسة فى الإيمان وما يقوله من وجدها بسنده عن أبى هريرة قال: جاء ناس من أصحاب النبى فسألوه إنا نجد فى أنفسنا ما يتعاظم أحدنا أن يتكلم به قال وقد وجدتموه ؟ قالوا: نعم قال: ذاك صريح الإيمان .

وفى رواية أخرى له بسنده عن علقمة عن عبد الله قال سئل النبى عن الوسوسة قال تلك محض الإيمان .

هذه الأحاديث تفيد أن بعض الصحابة رضى الله عنهم كانوا يشعرون بأسئلة تتردد فى صدورهم وراء ما يمكن للعقل البشرى أن يقتحمه من مجالات .

وكانوا يشعرون فى نفس الوقت أن هذه الأسئلة تعرض إيمانهم لشيء من الخطر، أو يشعرون من ناحية أخرى بأن هذه الأسئلة فيها من الجرأة مالا يتفق مع الحد الذى يجب أن يقف عنده الإنسان .

كانت هذه الأسئلة يتعرض بعضها لمسائل تدور حول الذات الإلهية، ولذلك

فإنهم كانوا فى بعض الأحيان يقمعونها أو يستعظمون البوح بها (إنا نجد فى أنفسنا ما يتعاظم أحدنا أن ينطق به)ومن هنا كان رد الرسول صلى الله عليه وسلم (ذاك صريح الإيمان)،والشيء الذى يصفه الرسول صلى الله عليه وسلم بأنه صريح الإيمان هو ما يجدونه فى أنفسهم من الحرص على قوة عقيدتهم وسلامتها، وما يشعرون به من التخوف واستعظام النطق بها يجدون، لا الوساوس فى ذاتها .

ويؤكد لنا ذلك ما رواه الإمام احمد بسنده عن أنس بن مالك أنه قال: " كنا نهينا أن نسال رسول الله صلى الله عليه وسلم عن شيء، فكان يعجبنا أن يجيء رجل من البادية يسأله ونحن نسمع "

ولقد كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يعلم ما عليه حال بعضهم فلم يكن لينتظر بهم حتى يتكلموا، أو لينتظر بهم حتى يرهقهم التساؤل المكبوت، وإنما كان فى بعض الأحيان يبدأ بعرض المشكلة ويجيب عنها، كما جاء فى الحديث الذى صدرنا به المبحث . وفى رواية أخرى عن أبى هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال: (يأتى الشيطان أحدكم فيقول من خلق السماء؟ من خلق الأرض؟ فيقول: من خلق الله: ؟ فمن وجد من ذلك شيئا فليقل: آمنت بالله)

فهذا سؤال عن ذات الله سبحانه وتعالى يدسه الشيطان فى قلب المؤمن، ولقد أحس رسول الله صلى الله عليه وسلم بأنه يدب فى صدور بعضهم، وهو سؤال يتعرض له كثيرون فى بعض أدوار حياتهم؛ فماذا فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم إزاءهم: لم يتهمهم فى إيمانهم، وإنما دلهم على مصدر السؤال ليتخذوا منه موقف الإيمان الصحيح .

مصدره الشيطان

ولقد صدق رسول الله صلى الله عليه وسلم فى رده وأوجز

ذلك أن هذا السؤال لا يصدر عن العقل كما لا يصدر عن الإيمان .

فهو من الناحية العقلية خطأ فى أساسه: أن تسأل قائلا: من خلق الله يشبه تماما

أن تسأل قائلا: من الذى طبخ الطائرة، ويشبه تماما أن تسأل قائلا: من الذى زرع التليفون .

الطائرة لا تطبخ، التليفون لا يزرع، كذلك فإن الله جل جلاله: لم يُخلق، ولا يُخلق، ذلك لأنه موجود بغير أول، ومن كان كذلك فإنه لا أحد يوجده ولا أحد يخلقه .

فالسؤال إذن خطأ فى أساسه لأنه يدس إلى العقل فرضية خاطئة: أن الله مخلوق

المخلوق وحده هو الذى يسأل عنه من الذى خلقه ؟، ونحن لم نبحث فيمن خلق العالم إلا بعد أن أثبتنا أنه حادث مخلوق، والله ليس مخلوقا، هو موجود غير مخلوق، والعقل من شأنه أن يقسم الأشياء إلى مخلوقة وغير مخلوقة، فيضع العالم فى قسم المخلوق ثم يبحث عمن خلقه، أما عن الله تعالى فهو فى قسم الموجود غير المخلوق، فمن ثم لا يصح السؤال عمن خلقه .

السؤال إذن خطأ فى أساسه .. ليس صادرا عن العقل .

وليس صادرا عن طبيعة الإيمان نفسها التى دخل الصحابة إليها من دائرة التصديق والتسليم .

وإذن فهو صادر عن قوة شريرة ضالة مضلة، يجب أن يحتمى منها المسلم بالإيمان والعقل العملى .(فليقل آمنت)

هو سؤال صادر عن الشيطان (فليستعذ بالله من الشيطان).

إنه صادر من منطقة ما وراء محدودية العقل البشرى: وفيها التفكير فى ذات الله

ومن هنا جاء فى كتاب العظمة لأبى الشيخ [1] بسنده عن مجاهد عن أبى ذر رضى الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: تفكروا فى خلق الله ولا تفكروا فى الله فتهلكوا

---

(١) كتاب العظمة لعبد الله بن محمد بن جعفر بن حيان الأصبهانى ت ٣٦٩، تحقيق رضاء الله بن محمد إدريس المباركفورى ط أولى عام ١٤٠٨ نشر دار العاصمة باتلرياض ج ٥ ص ٢١٤

وروى أنه صلى الله عليه وسلم طلع يوما على جماعة من أصحابه وهم يتكلمون فسكتوا فقال ما كنتم تقولون قالوا يا نبى الله: نظرنا إلى الشمس فتفكرنا من أين تجيء وأين تذهب ؟ وتفكرنا فى خلق الله عز وجل فقال:كذلك فافعلوا، (تفكروا فى خلق الله ولا تفكروا فى الله) يقول الإمام الإسفراييني فى شرح هذا الحديث: (ابتدئوا بالفكرة فى خلق الله حتى إذا عرفتم الخلق بالعجز عرفتم أن له خالقا قادرا موصوفا بأوصاف الكمال، ومن ابتدأ بالنظر فى الخالق أداه إلى ما لا يصح من تشبيه وتعطيل)[1] .

ويستشهد الإمام الباقلانى على نفس المعنى بقوله تعالى: ﴿ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ ﴾ آل عمران ١٩١، ولم يقل فى الخالق، وبإجابات موسى عليه السلام عندما سأله فرعون عن الله إذ كان كلما سأله عن الذات أجابه بالنظر فى المخلوقات. سورة الشعراء من ٣٣-٢٨)[2]وفى نفس المعنى يقول المقدسى: (سأل فرعون موسى " وما رب العالمين " فلم يرد موسى بالماهية ولكن بالصفات: ﴿ رَبُّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا إِن كُنتُم مُّوقِنِينَ ﴾ ٢٤ الشعراء . يقول المقدسى: (هذا طريق السلامة)[3].

وفى شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة للالكائى [4]: روى بسنده عن سالم بن عبد الله عن أبيه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم (تفكروا فى آلاء الله ولا تفكروا فى الله عز وجل).

---

(١) التبصير فى الدين للإسفراييني ص ٩٩

(٢) الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به للباقلانى، ط الخانجى بالقاهرة الطبعة الثانية ص ٢٩

(٣) البدء والتاريخ لأبى زيد أحمد بن سهل البلخى وهو المطهر بن طاهر المقدسى، من رجال القرن الرابع، نشرة مكتبة المثنى ببغداد ومؤسسة الخانجى بالقاهرة ج ١ ص ٨٦

(٤) شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة من الكتاب والسنة لأبى القاسم هبة الله بن الحسن بن منصور اللالكائى ت ٤١٨، تحقيق د: أحمد سعد حمدان ط ١٤٠٤ نشر دار طيبة بالرياض ج ٣ ص ٥٢٥

تفكروا فى خلق الله، تفكروا فى الشـمس، تفـكروا فـى الفلك، تفكروا فى الفيزياء والكيمياء والفسيولوجيا، والبيولوجيا، والألكترونيات، فى العمليات، و التشريعات، فى الاقتصاد والتربية والتعليم ونظم الحكم وإعداد العدة للجهاد: ﴿ وَأَعِدُّوا لَهُم مَّا اسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ وَمِن رِّبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ وَآخَرِينَ مِن دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُونَهُمُ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ ﴾ ٦٠ الأنفال هذا هو المنهج الإسلامى، ولو اتبعه المسلمون بدقة لكان لهم اليوم شأن آخر، ولكنهم بالغوا فى النظر وراء محدودية العقل، ووراء المنهج العملى فوقعوا فى كثير من الضعف وكثير من التفرق والمراء

إن التفكير فى ذات الله يقع خارج محدودية العقل

و فى هذا المعنى يستشهد الإمام ابن المرتضى المعروف بابن الوزير بقوله تعالى: ﴿ وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا ﴾ ١١٠ طه: إذ يقول (والذى وضح لى وضوحا لا ريب فيه أن الكـلام فى ذات الله على جهة التصـور والتفصـيل أو على جهة الإحاطة كلاهما باطل)[١]

(١) أنظر إيثار الحق على الخلق لابن المرتضى ص ٩٣

الباب الثالث

المتشابهات

إنه إذا كان التفكير فى ذات الله يقع فى منطقة ماوراء محدودية العقل – كما أوضحنا سابقا – فإنه مما يقع داخل تلك المنطقة أيضا مسألة المتشابهات التى اقتحمها – أو حذر منها – بعض المتكلمين على تفاوت بينهم. و فى هذا المعنى يستشهد الإمام ابن المرتضى المعروف بابن الوزير بقوله تعالى: ﴿ وَلَا يُحِيطُونَ بِهِۦ عِلْمًا ﴾ ١١٠ طه: إذ يقول: (والذى وضح لى وضوحا لا ريب فيه أن الكلام فى ذات الله على جهة التصور والتفصيل أو على جهة الإحاطة كلاهما باطل، بل من المتشابه الممنوع الذى [1] لا يعلمه إلا الله تعالى لقوله تعالى: ﴿ وَلَا يُحِيطُونَ بِهِۦ عِلْمًا ﴾

وانطلاقا من مبدأ محدودية العقل ظهرت ملامح المنهج القائم على: التسليم والتفويض والتنزيه فى المتشابهات:

المحكم والمتشابه

إذا دل اللفظ على معناه بحيث لا يحتمل غيره يسمى النص

أما إذا احتمل معنى آخر فإن كان راجحا سمى الظاهر

والنص والظاهر يسمى المحكم

وإن تساويا سمى المجمل

وإن احتمل معنى مرجوحا أو متساويا سمى المتشابه

---

(١) أنظر إيثار الحق على الخلق ص ٩٣ .

والمشترك إن أريد به كل معانيه فهو من قبيل الظاهر، وإن أريد بعضها على سبيل التعيين فهو من قبيل المجمل

ويدل على التقسيم السابق إيقاع المحكم مقابلا للمتشابه فى القرآن الكريم، فى قوله تعالى: ﴿ هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ مِنۡهُ ءَايَٰتٞ مُّحۡكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلۡكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٞ ﴾ ٧ آل عمران .

فوجب تمييز المحكم بما يقابله ولا يتنافى ما جاء فى هذه الآية مع ما جاء فى آية أخرى من كون القرآن الكريم محكما كله وذلك فى قوله تعالى: ﴿ كِتَٰبٌ أُحۡكِمَتۡ ءَايَٰتُهُۥ ﴾ ١ هود، وما جاء فى آية ثالثة من كونه متشابها كله فى قوله تعالى: ﴿ ٱللَّهُ نَزَّلَ أَحۡسَنَ ٱلۡحَدِيثِ كِتَٰبٗا مُّتَشَٰبِهٗا ﴾ ٢٣ الزمر.

وذلك لأن المراد بكونه محكما كله أنه منظم رصين متقن متين لا يتطرق إليه خلل، والمراد بكونه متشابها كله أنه يشبه بعضه بعضا فى حسنه وإعجازه،والمراد بكون بعضه محكما وبعضه متشابها أن منه ما اتضحت دلالته على المراد منه نصا أو ظهورا، ومنه ما خفيت دلالته فلا يدرك معناه لا عقلا ولا نقلا وهو ما استأثر الله بعلمه أو احتمل أوجها من التأويل دون قطع بأحدها .

وعليه فالمحكم هو الذى استقل بنفسه فلا يحتاج إلى بيان، والمتشابه الذى يحتاج إلى بيان حيث يقع الاختلاف فى تأويله ويدخل فيه الأسماء المشتركة والألفاظ الموهمة للتشبيه [1]

وعلينا أن نسترشد فى موقفنا من المتشابه بقوله صلى الله عليه وسلم فيما رواه البخارى بسنده عن النعمان بن بشير رضى الله تعالى عنه قال: قال النبى صلى الله عليه وسلم "الحلال بين والحرام بين وبينهما أمور مشتبهة، فمن ترك ما شبه عليه من الإثم كان لما استبان أترك، ومن اجترأ على ما يشك فيه من الإثم أوشك أن يواقع ما استبان، والمعاصى حمى الله من يرتع حول الحمى يوشك أن يواقعه)

---

(١) أنظر " شرح جوهرة التوحيد فى عقيدة أهل السنة والجماعة " تأليف عبد الكريم تتان وآخرين نشر دار البشائر بدمشق الطبعة الثانية ١٩٩٩ ج ١ ص ٤٤٢ - ٤٤٣

وأن نسترشد بخصوص المتشابهات من الإلهيات بما جاء عن عبد الله بن عمر بن الخطاب رضى الله عنهما فيما رواه اللالكائى فى كتابه (اعتقاد أهل السنة) بسنده عن أبو صخر حميد بن زياد عن نافع قال بينما نحن عند عبد الله بن عمر جاءه إنسان فقال إن فلانا يقرأ عليك السلام لرجل من أهل الشام فقال ابن عمر إنه قد بلغنى أنه قد أحدث حدثا فإن كان كذلك فلا تقرأن عليه منى السلام"

وروى بسنده عن سليمان بن يسار أن رجلا من بنى غنيم يقال له "صبيغ بن عسل " قدم المدينة وكانت عنده كتب فجعل يسأله عن متشابه القرآن، فبلغ ذلك عمر فبعث إليه وقد أعد له عراجين النخيل، فلما دخل عليه جلس قال من أنت قال أنا عبد الله صبيغ، قال عمر وأنا عبد الله عمر، وأومأ عليه فجعل يضربه بتلك العراجين، فما زال يضربه حتى شجه وجعل الدم يسيل عن وجهه، فقال حسبك يا أمير المؤمنين فقد والله ذهب الذى أجد فى رأسى .

فإذا رجعنا إلى القرآن الكريم وجدنا من الملاحظات الهامة بالنسبة للآية التى تحدثت عن المحكم والمتشابه فى قوله تعالى: ﴿ هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ ۖ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنْهُ ٱبْتِغَآءَ ٱلْفِتْنَةِ وَٱبْتِغَآءَ تَأْوِيلِهِۦ ۗ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ ۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا ۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ ﴾ ٧ آل عمران:.... وجدنا أنها فتحت المجال للوصل أو الوقف عند قوله تعالى: ﴿ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ ﴾ وقوله تعالى: ﴿ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ ﴾ مما جعل الذين يميلون للخوض فى المتشابهات يستندون إلى قراءة الوصل، والذين يميلون إلى عدم الخوض يستندون إلى قراءة الوقف، وفى كلا الحالين تكون الآية التى تعرضت لمشكلة المحكم والمتشابه قد جاءت فى أسلوب يشتبه على الفهم

وفى رأيى - والله أعلم - أننا حيث وجدنا الأمر مشتبها فى هذه الآية نفسها كان لابد أن نقول: إن الله أعلم بمراده، ومن هنا ننطلق من خصوص الآية إلى عموم

آيات الكتاب كلها: كلما اشتبه الأمر علينا قلنا الله أعلم بمراده وأنه ما يعلم تأويله إلا الله، أى آخذين بقراءة الوقف بالضرورة .

ونحن بحكم أن طريقة عمر رضى الله عنه فى معالجة الموضوع لم تعد هى المجدية حاليا من جهة، وبحكم التراث الواسع الذى ورثناه حول المتشابهات من جهة ثانية : نجد أنه لا مفر من دراسة ما جاء فيها، ملتزمين بالضوابط الثلاثة التى قدمناها، لنصل فى النهاية إلى الموقف الصحيح منها، طبقا لما جاء من هدى القرآن وهدى الرسول صلى الله عليه وسلم وهدى السلف الصالح رضى الله عنهم .

ما يوهم التشبيه بين المعنى الظاهر والمؤول، والتشبيه والتنزيه والتسليم والتفويض:

المراد بما يوهم التشبيه كل ما جاء فى كتاب أو سنة وأوقع الأخذ به بحسب ظاهره فى وهم مشابهة الله تعالى للحوادث، مع أن المقطوع به نقلا وعقلا أنه تعالى مخالف للحوادث كما هو صريح قوله تعالى: ﴿**لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ**﴾ ١١ الشورى.

وفى المتشابهات بوجه عام يقول العلامة الغنيمى شارحا ما ذهب إليه الإمام الطحاوى: (وأما ما ورد من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية من وصفه تعالى بما يوهم ظاهره ذلك كاليد والإصبع والقدم وكذا النفس والوجه، كقوله تعالى: ﴿ **مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَىَّ** ﴾، ﴿ **فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِ** ﴾ البقرة ١١٥، وقوله صلى الله عليه وسلم "لا أحصى ثناء عليك، أنت كما أثنيت على نفسك" رواه مسلم وغيره، وقوله "عن قلوب بنى آدم كلها بين إصبعين من أصابع الرحمن كقلب واحد يصرفه حيث يشاء" رواه مسلم وغيره، وقوله "لا تزال جهنم يلقى فيها وتقول هل من مزيد؟ حتى يضع فيها الرب قدمه فينزوى بعضها إلى بعض، وتقول: قط، قط" إلخ رواه البخارى ومسلم وغيرهما.. **فالواجب إجراؤه على ظاهره وتفويض علمه إلى قائله، وتنزيه البارى عن الجارحة ومشابهة الصفات المحدثة**) [1].

ولا تعارض بين القول بإجرائه على ظاهره وتفويض علمه إلى قائله، إذ المراد

(١) (شرح العقيدة الطحاوية المسماة بيان السنة والجماعة للإمام أبى جعفر الطحاوى ت ٣٢١ هـ) للعلامة عبد الغنى الغنيمى ت ١٢٩٨، طبعة دار الفكر دمشق ط ١٩٨٢ م ص ٧٣-٧٤

إجراؤه على ظاهره من حيث معنى الكلمة فى حد ذاتها وتفويض علمه إلى قائله من حيث نسبتها إلى الله تعالى، إذ من المسلم به **تغاير المعانى عند تغاير الصلات**. فالأسد معناه معروف ولكن المراد منه يتغاير إذا وصلت الكلمة بالغابة فى قولك " رأيت أسدا فى الغابة " عنها إذا وصلتها بالحمام إذا قلت " رأيت أسدا فى الحمام "

وهذا هو منهج التسليم والتفويض والتنزيه .

وليس فى هذا المنهج شيء من التعطيل: **لأمرين**:

الأول أن إعمال هذه النصوص - حيث لا يترتب عليها عمل بالجوارح - ينحصر فى التسليم بها، والتسليم بها يكون فى علم الله بالمراد منها، وإنما التعطيل الصريح يقع فيما لو ضربنا صفحا عن التنزيه الوارد فى النص المحكم فى قوله تعالى " ليس كمثله شيء " .

الثانى: أنه ليس فيه بالضرورة صرف للكلمة عن ظاهرها لأن المراد بالتفويض عدم الخوض فى البحث أصلا، سواء فى صرف الكلمة عن ظاهرها، أو عدم صرفها عن ذلك .

وقد جاء فى معنى ذلك فى شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة لللالكائى: ما رواه بسنده عن عباس بن محمد الدورى قال: سمعت أبا عبيد القاسم بن سلام وذكر عنده هذه الأحاديث: ضحك ربنا عز وجل من قنوط عباده، والكرسى موضع القدمين، وأن جهنم لتمتلئ فيضع ربك قدمه فيها، وأشباه هذه الأحاديث: فقال أبو عبيد هذه الأحاديث عندنا حق يرويها الثقات بعضهم عن بعض، إلا أنا إذا سئلنا عن تفسيرها قلنا: ما أدركنا أحدا يفسر منها شيئا، ونحن لا نفسر منها شيئا، نصدق بها ونسكت . **وهنا يظهر مبدأ التفويض**

ثم ذكر أنه سئل ربيعة بن أبى عبد الرحمن عن قوله: ﴿ ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ ﴾ فقال: الاستواء معقول والكيف مجهول والإيمان به - قال ابن الجراح: "واجب"- والله عز وجل لا يحد . **وهنا يظهر مبدأ التنزيه** .

قال المصنف: ذكره عبد الرحمن: قال وجدت فى كتاب أبى نعيم بن حماد قال " حق على كل مؤمن أن يؤمن بجميع ما وصف الله به نفسه، ويترك التفكر فى الرب تبارك وتعالى، ويتبع حديث النبى صلى الله عليه وسلم أنه " **قال تفكروا فى الخلق ولا تتفكروا فى الخالق** "

قال المصنف: قال نعيم " ليس كمثله شيء ولا يشبهه شيء من الأشياء "

ثم روى بسنده عن الوليد بن مسلم قال: سألت الأوزاعى وسفيان الثورى ومالك بن أنس عن هذه الأحاديث التى فيها ذكر الرؤية فقالوا " أمروها كما جاءت بلا كيف "، **وهنا يظهر مبدأ التسليم والتنزيه** .

وروى بسنده عن عبد الرحمن بن مهدى أنه قال لغلام له: بلغنى أنك تتكلم فى الرب تبارك وتعالى وتصفه وتشبهه؟ فقال الغلام: نعم، فأخذ يتكلم فى الصفة.

فقال رويدك يا بنى حتى نتكلم أول شيء فى المخلوق فإذا عجزنا عن المخلوقات فنحن عن الخالق أعجز وأعجز، **وهنا تأتى حجة التفويض** .

وقد صدق فيما قال: فنحن أعجز ما نكون عن التفكير فى ذوات المخلوقات، وفى العلاقة بين ذواتها وصفاتها فكيف نقتحم من مقام الخالق ما هو أكثر تعجيزا .

و **الإمام أبو حنيفة** يرد على هواجس التشبيه فيقول: (وصفاته كلها بخلاف صفات المخلوقين يعلم لا كعلمنا ويقدر لا كقدرتنا[١]).

وهو يثبت اليد، والوجه، والنفس، والغضب والرضا، والقضاء والقدر صفات لله[٢].

ولكنه يقرر أيضا أن صفات اليد والوجه ...الخ هى (بلا كيف)، سابقاً بذلك ما عبر به مالك من بعد.

---

(١) المصدر السابق (ص ١٣)

(٢) المصدر السابق (ص ١٤، ١٧)، والفقه الأبسط (ص ٥٦)

وهو يقرر (أن الله تعالى استوى على العرش من غير أن يكون له حاجة واستقرار عليه[1]).

وأبو حنيفة متوقف غير مؤول، وذلك إذ يقول: (... ولا يقال إن يده قدرته أو نعمته لأن فيه إبطال الصفة ... ولكن يده صفته بلا كيف[2]).

إن الصفات عند أبى حنيفة ذاتية، وفعلية، والفعلية: يبدو أن لا عدد لها، وهى كلها قديمة. والأسماء قديمة كذلك[3]

وبيان **الطحاوى** يؤكد ما سلفت الإشارة إليه من أزلية الأسماء والصفات الفعلية فضلاً عن الصفات الذاتية، يقول (ما زال بصفاته قديماً قبل خلقه، لم يزدد بكونهم شيئاً ... ليس منذ خلق الخلق استفاد اسم الخالق[4] ...).

يقول العلامة الغنيمى فى شرحه للعقيدة الطحاوية (ومما يجب علينا: أننا لا نخوض فى ذات الله . روى عن أبى حنيفة أنه قال: لا ينبغى لأحد أن ينطق فى ذات الله بشيء، بل يصفه بما وصف به نفسه)[5]وفى هذا يظهر مبدأ التفويض

ويفرق **الإمام الماتريدى** بين التأويل والتفسير، فالتفسير " هو القطع على أن المراد من اللفظ كذا، والشهادة على الله سبحانه أنه عنى باللفظ كذا "

والتأويل ترجيح أحد المحتملات بدون القطع والشهادة .

ويرى الإمام الماتريدى أن المحكم فى القرآن الكريم يتناول أصول الدين، إذ لا متشابه فيها إليه أحكام من نهى وأمر وحلال وحرام وهذا ما يحتاجه الناس، فعلى الناس أن ينظروا فيه ويطلبوا معرفته .

ويرى أن فائدة النظر فى المحكم ومعرفته توقفنا على معرفة المتشابه الذى يجب التسليم به لعدم الحاجة إلى العلم به ولأنه لا يعلم تأويله إلا الله، وإن علم به أحد

---

(١) الجوهرة المنيفة فى شرح الوصية (ص ١٠) .

(٢) الفقه الأكبر بشرح المغنيساوى (ص١٤).

(٣) الفقه الأكبر بشرح المغنيساوى (ص٥-٧).ويظل التساؤل عن قدم اللغة .

(٤) بيان السنة للطحاوى (ص٥) .

(٥) شرح الغنيمى للعقيدة الطحاوية ص ٩٥

فبالله علم، لا لأن فى العقول بلوغ ذلك . **والخلاصة أن الإمام الماتريدى يبين ما يجب تأويله ومالا يجب فيقرر أنه إذا كان الأمر خاصا بالعمل وجب طلب دليله للعمل به، وإذا كان خاصا بالاعتقاد وجب الوقف فيه والتسليم به مع عدم تحقيق المثلية أو الكيفية.**[1]

ونضيف نحن إلى ذلك أن أقصى ما يطلب من عمل بالنسبة للمتشابه هو التسليم والتفويض، وهنا يظهر **منهج الضرورة العملية** .

ويذهب الإمام الماتريدى إلى أن ما جاء من نسبة اليد لله، لا يفهم منه الجارحة، وما جاء عن الاستواء على العرش لا يفهم منه ما يفهم من استواء الخلق لأنه بريء عن مشابهة الخلق، وما جاء عن المجيء لا يفهم منه ما يفهم من مجيء الأجسام لأنه تعالى لا يوصف بالجسمية، والمراد منه يجب أن يتوقف فيه.

وينفى عن الله تعالى الحالات الانفعالية، فلا يصح أن يفهم انفعال من إضافة المكر والخداع والاستهزاء، ويقرر أن الله لا يوصف بالاتصال بالأشياء ولا الانفعال بها، ولا بالحلول فيها، ولا بالخروج منها من جهة المسافة ... لأن الله تعالى كان ولم يكن شيء غيره

ويصنف الماتريدى إضافة الأشياء إلى الله على نوعين:

فإما إضافة كلية فتخرج مخرج الوصف لله تعالى بالعلوم والرفعة والتعظيم مثل قوله تعالى: ﴿ **لَهُۥ مُلْكُ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ** ﴾.

وإما إضافة الخاص من الأشياء فتخرج مخرج الاختصاص والتعظيم لذلك الخاص على جنسه مثل قوله تعالى: ﴿ **نَاقَةَ ٱللَّهِ** ﴾ . ومن هنا تكون إضافة المكان إلى الله لا تعنى الوصف له بالمكان .[2]

---

(١) المغربى ص ٧٨ نقلا من تأويلات أهل السنة ج١ ص ٣٦٤

(٢) المغربى ص ٢١٤ – ٢٢٨ نقلا عن التوحيد ص ٦٨ – ٦٩، ٨٠، ١١٩، وتأويلات أهل السنة ج١ ص ١٢، ٤٣٤، ٦٥٤، ج٢ ١٢٠، ج ٣ ص ٢٤٣، ٣٦٩

ويستدل الإمام الماتريدى على أنه لا يجوز القول بمكان فى حق الله تعالى لأنه تعالى كان ولا مكان، وهو الذى أنشأ الأشياء وأمسك كليتها لا بمكان يتعالى عن الحاجة إلى مكان، ويتعالى عن الوصف بما عليه العالم بجزئياته فى المكان، فلو كان الله فى مكان لكان مثل الجزئيات من العالم، ولـمَّا كان العالم بكليته فى لا مكان فمن أقامه على ذلك أحق وأولى .

وهذه نظرة للماتريدى متميزة فيما أعلم .

ويذهب الإمام **أبو الليث السمرقندى** – من الماتريدية – فى اليد إلى أنها (صفة وصف بها تعالى نفسه، ونؤمن بها، وبجميع أوصافه، وبتأويل اليد وغيرها من الوجه والعين والقدم، وهو القدرة والقوة) [1]

وقد أثبت **الأشعرى**: اليدين والوجه، قائلا: ورد بذلك السمع فيجب الإقرار به كما ورد، وهو يثبت يدين ليستا جارحتين، ولا قدرتين، ولا نعمتين، وليستا كالأيدى [2] وفى هذا يظهر منهج التسليم والتفويض والتنزيه .

ولا يختلف هذا عن التنزيه الذى ذهب إليه الإمام الأشعرى واضحا فى كتابه اللمع إذ يستدل على مخالفة الله تعالى للحوادث بقوله: (لأنه لو أشبهها لكان حكمه فى الحدث حكمها، ولو أشبهها لم يخل أن يشبهها من جميع الجهات أو من بعضها، فإن أشبهها من جميع الجهات كان محدَثا مثلها من جميع الجهات، وإن أشبهها من بعضها كان محدَثا من حيث أشبهها، ويستحيل أن يكون المحدَث لم يزل قديما) [3]

وذكر البياضى روايتين عنه فى مسألة اليد : إحداهما: أنها صفة قائمة بذاته تعالى سوى القدرة، وفى رواية عنه فسر اليد بالنعمة [4]، وهنا يختلف الاتجاه عند الإمام الأشعرى من التفويض فى كتابه الإبانة إلى شيء من التأويل فى كتابه اللمع

---

(١) شرح الفقه الأكبر ص ١٧ – ١٨

(٢) الإبانة ص٥١

(٣) اللمع ص ٢٠

(٤) إشارات المرام ص ١٨٨

ويرد **الإمام الباقلانى** على من يطلقون على الله تعالى **وصف الجسمية متسترين بالبلكفة** فينكر عليهم أولا أن يكون الله جسما، بناء على أن الجسم هو المجتمع المؤلف، ولو كان كذلك لكان ذا حيز وشغل (وما هذه سبيله فلا بد أن يكون حاملا للأعراض [1]، وأن يكون من جنس الجواهر والأجسام) والله تعالى يتنزه كما يستحيل أن يكون من جنس مخلوقاته .

ولو كان مجتمعا من أجزاء لكانت صفاته إما لجزء منها فحسب، فيكون هذا الجزء هو الإله، أو لكل جزء فتتعدد الآلهة بتعدد الأجزاء .

ثم ينكر عليهم أن يقال إنه جسم لا كالأجسام ؛ قياسا على أنه شيء لا كالأشياء، ذلك لأن الجسمية وضعت للمؤلف فحسب، أما الشيئية فليست لجنس دون جنس، ولا لإفادة التأليف .

وهو ينكر عليهم إطلاق لفظ جسم على الله تعالى على معنى مخالف للغة ومفيد لمعنى آخر هو معنى القيام بالنفس، أو لمعنى " شيء " مما يصح إطلاقه على الله تعالى، وذلك لأنه لما كان ذلك لا يتفق مع اللغة ولا مع العقل كنا بحاجة إلى إذن الشرع بإطلاقه ولم يرد فامتنع [2]

وفى قضية التأويل نجد **الإمام الجوينى** – وإن ذهب فى كتابه" لمع الأدلة " إلى تأويل الاستواء بالقهر والغلبة والعلو – يذهب فى كتابه " العقيدة النظامية " وهو من آخر مؤلفاته إلى أن الأولى اتباع ما ذهبت إليه (أئمة السلف إلى الانكفاف عن التأويل، وإجراء الظواهر على مواردها، وتفويض معانيها إلى الرب سبحانه).

ويقول: (إذا تصرم عصرهم وعصر التابعين على الإضراب عن التأويل كان ذلك قاطعا بأنه الوجه المتبع بحق . فعلى ذى الدين أن يعتقد تنزيه الرب عن صفات المحدثين، ولا يخوض فى تأويل المشكلات، ويكل معناها إلى الرب تعالى).

وهو يحبذ الوقف عند قوله تعالى ﴿ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ ﴾.

---

(١) على الأقل عرض الاجتماع والافتراق

(٢) التمهيد

ويذكر قول مالك رضى الله عنه (الاستواء معلوم والكيفية مجهولة) ويدعو إلى اتخاذ هذا المنهج فيما يتعلق باليد والوجه والعين والاستواء والمجيء وغيرها[1]

ويضبط الجوينى الصفات التى لا يصح وصف الله بها بأنها هى الجائزات التى تحتاج لمخصص يخصصها بوجه دون وجه ثم يقول: (من انتهض إلى طلب مدبره: فإن اطمأن إلى موجود انتهى إليه فكره فهو مشبه، وإن اطمأن إلى النفى المحض فهو معطل، وإن قطع بموجود واعترف بالعجز عن درك حقيقته فهو موحد)[2]

أما الإمام فخر الدين الرازى: فى كتابه أساس التقديس فيحزم أمره إلى جهة التأويل حيث يقيم الدلائل العقلية على أنه تعالى ليس بمتحيز ألبتة، وفى هذا يذكر براهين منها: أنه لو كان متحيزا لكان محتاجا إلى حيزه، فكان محتاجا إلى غيره، وقد ثبت بطلانه .

و فى تأويل المتشابهات من الأخبار والآيات يضع مقدمة فى بيان ضرورة التأويل عند (جميع فرق الإسلام) ثم يقدم فصولا فى تأويل ما أشبه علينا إثبات الجسمية لله، مثل ما جاء فى: الصورة – الشخص – النفس – الصمد – اللقاء – النور – الحجاب – القرب – المجيء – النزول – الخروج – البروز – التجلى – الظهور – التبعيض – الوجه – العين – اليد – الكف – الأصبع – الأنامل – الجنب – الساق – الرجل –القدم – الضحك – الفرح – الحياء – الجهة .

ومن الواضح من كتب الرازى بعامة وكتابه أساس التقديس بخاصة أنه يتبنى منهج التأويل فى كل ما يتوهم أنه يخل بمبدأ التنزيه المطلق لله تعالى . وهو يبنى موقفه هذا على أصول عقلية ولغوية و نقلية:

---

(١) العقيدة النظامية بتحقيق الكوثرى وحول هذا يقول الكوثرى: (إن المراد بالسلب فى قوله تعالى: ﴿ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ ﴾ سلب العموم، لا عموم السلب، أى أن المنفى أن يعرف تأويل كل شيء، لا تأويل شيء ما)، ولعل هذا هو ما يعيد الاتساق إلى كلام الجوينى فى تأويله للاستواء فى كتابه لمع الأدلة ثم تقعيده لأولوية الوقوف عن التأويل هنا .

(٢) العقيدة النظامية ص ١٣– ١٤

فهو من الناحية العقلية يقرر استحالة معرفة كنه الذات والصفات الإلهية ويقول (قد ثبت أن معرفة كنه الذات أعلى وأجل وأغمض من معرفة كنه الصفات، فلما عزلنا الوهم والخيال فى معرفة الصفات والأفعال فلأن نعزلهما فى معرفة الذات أولى وأحرى) [١]

ومن الناحية اللغوية والنقلية يقول فى تأويل اليد: (إن لفظ اليد حقيقةٌ فى هذه الجارحة المخصوصة إلا أنه يستعمل على سبيل المجاز فى أمور غيرها: الأول أنه يستعمل لفظ اليد فى القدرة ...، والثانى أن اليد قد يراد بها النعمة، وإنما حسن هذا المجاز لأن آلة إعطاء النعمة اليد، فإطلاق اسم اليد على النعمة إطلاق لاسم السبب على المسبب ...) ثم يقول: (إذا عرفت هذه المقدمة فنقول:

أما قوله تعالى: ﴿يَدُ ٱللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ فالمعنى أن قدرة الله غالبة .

وقوله تعالى: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ فالمراد النعمة .

كما يقول فى التعبير باليد عن القدرة: (إن القدرة عبارة عن الصفة التى يكون الموصوف بها متمكنا من الإيجاد والتكوين ... فلما كان المسمى باليد هو كذلك كان ذلك المعنى نفس القدرة)

ويرد على الاعتراض بأنه لو كان المراد باليد القدرة لما كان فى قوله تعالى عن آدم: **"خلقته بيدى"** وجه للتكريم المقصود، إذ يستوى الخلق جميعا فى ذلك . . يرد بأن فى التعبير عن خلق آدم بيديه سبحانه وتعالى – أى بقدرته – بيانا لمزيد العناية به، كما يقول القائل " هذا الشيء أعمله بيدى " (فالتخليق باليدين عبارة عن التخليق المخصوص بمزيد الكرامات والتشريف، وهذا ما كان حاصلا فى غير آدم)[٢]

ويذهب إلى تأويل الاستواء على العرش بالاستيلاء بمعنى القدرة التامة الخالية

---

(١) أساس التقديس ص ١٦

(٢) أساس التقديس ص ١٥٦ – ١٥٧، وكان أولى به من حيث هذه الناحية أن يفوض فى المعنى المراد ويكف عن التأويل تماما

من المنازع والمعارض، ويبين سبب اختصاص العرش دون غيره من ملك الله بهذا المعنى .. بأن العرش أعظم المخلوقات، فخص بذلك.[1]

ويناقش الرازى المجسمة فيقول:

(فإن قيل: لم لا يجوز أن يقال: إنه تعالى وإن كان جسما إلا أنه مخالف لغيره من الأجسام، كما أن الإنسان والفرس وإن اشتركا فى الجسمية لكنهما مختلفان فى الأحوال والصفات، ولا يجوز أن يقال الفرس مثل الإنسان فكذا هنا؟

والجواب من جهتين:

الأولى: أنا سنقيم الدلالة على أن الأجسام كلها متماثلة فى تمام الماهية، فلو كان تعالى جسما لكان ذاته مِثلا لسائر الأجسام، وذلك يخالف قوله تعالى: ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ﴾. والذاتان إذا كانتا متماثلتين لكان اختصاص كل واحد منهما بصفاته .. من الجائزات، ولو كان كذلك لزم افتقاره إلى المدبر والمخصص ..

الثانى: أن بتقدير أن يكون مشاركا لسائر الأجسام فى الجسمية ومخالفا لها فى الماهية المخصوصة يجب وقوع الكثرة فى ذات الله تعالى لأن الجسمية مشترك .. وخصوصية ذاته غير مشتركة، وما به المشاركة غير ما به الممايزة، وذلك يقتضى وقوع التركيب فى ذاته المخصوصة، وكل مركب ممكن لا واجب، على ما بيناه، فثبت أن هذا السؤال ساقط، والله أعلم)[2]

ويرى الأستاذ الدكتور حمودة غرابة أن **السلف مؤولون كالأشاعرة تماما**، غاية ما هناك أن المراد بالوجه مثلا على مذهب السلف غير محدد، مع القطع بأن الوجه الذى نعرفه غير مراد.

وأن المراد بالوجه عند الأشاعرة هو الذات، مع القطع بأن الوجه الذى نعرفه غير مراد.

---

(١) أساس التقديس ص ١٩٢

(٢) أساس التقديس ٢٨

وهذا يعنى الإجماع على التنزيه، ونفى الوجه المعروف .

وهذا يعنى التأويل عندهم جميعا، ولكن ما المراد بالوجه؟

يقول السلفية: هو وصف لله أجراه على نفسه وهو أعلم بمراده .

ويقول الأشاعرة إنه لفظ عربى، وقد استحال المعنى الحقيقى، فليكن المعنى المجازى الذى يناسب عظمة الله هو المقصود . فهما متحدان فى التنزيه والتأويل. [1]

ونحن نرى أن الفرق الذى ذكره الدكتور حمودة غرابة هام، ولكنه يجعل القول بأن السلف مؤولون كالأشاعرة تماما غير دقيق، ولو حذفت كلمة تماما " وقيل: مؤولون كالأشاعرة بوجه معين لكان صحيحا . وعلى كل حال فهم مختلفون من **ناحية التفويض الذى يأخذ به السلف ولا يأخذ به المؤولون .**

رؤية الله تعالى فى الآخرة

يبين العلامة الغنيمى شروط الرؤية مطلقا بصورة دقيقة من شأنها حل المشكلة - نقلا عن بعض العلماء - فيقول: فإن الرؤية تابعة للشيء على ما هو عليه، فمن كان فى مكان وجهة لا يرى إلا فى مكان وجهة كما هو كذلك، ويُرى بمقابلة واتصال شعاع وثبوت مسافة، ومن لم يكن فى مكان ولا جهة وليس بجسم فرؤيته كذلك، ليست فى مكان ولا جهة، ولا بمقابلة واتصال شعاع وثبوت مسافة، وإلا لم تكن رؤية له

ويشرح العلامة الغنيمى رؤية الله بخاصة فيقول: بغير إحاطة بجوانب المرئى وحدوده لتعاليه تعالى عن التناهى والاتصاف بالجوانب والحدود، ولا كيفية من مقابلة وجهة وارتسام واتصال شعاع، وثبوت مسافة بين الرائى والمرئى، لأن هذا كله فى رؤية الأجسام، والله تعالى ليس بجسم، فليست رؤيته كرؤية الأجسام .

وفى الرؤية يقول أبو حنيفة رضى الله عنه: (والله يـُرى فى الآخرة، ويراه المؤمنون

---

(١) أنظر تحقيقه على اللمع للأشعرى ص ٨

فـى الجنـة بأعيـن رءوسهـم: بـلا تشبيه، ولا كيفية، ولا يكـون بيـنه وبين خلقه مسافة [١]).

وفى الدليل العقلى على صحة رؤيته تعالى: يذهب **الإمام الأشعرى** إلى أن كل موجود – أى موجود هو ذات – يصح أن يرى، فإن المصحح للرؤية هو الوجود، والله تعالى موجود إذن فإنه يصح أن يرى . ولا يصح أن تتعلق به الرؤية على جهة ومكان وصورة ومقابلة واتصال شعاع أو على سبيل الانطباع .

أى ويتوقف الأمر بعد ذلك لا على شرط فى المرئى ولكن على شرط أو شروط فى أدوات الرائى، **كما يؤيده نظرة العلم الحديث إلى الرؤية**، وأنه يجوز منها لبعض المخلوقات ما لا يجوز لمخلوقات أخرى، وأن تركيب الأداة التى يتم بها الرؤية يتوقف عليه الكثير مما يمكن أو لا يمكن رؤيته، مما نراه فى أدوات العلم ومكتشفاته الحديثة فى مجال الرؤية البشرية، بل فيما نراه فى مكتشفات العلم من التفاوت بين الأحياء المختلفة فى إمكانات الرؤية، ولعله من هذا الباب كان تمكين الرسول صلى اله عليه وسلم من رؤية ربه فى المعراج – إن صح القول بذلك – بعد أن تم تأهيله جسديا للعروج فكان لجسده وحواسه من الإمكانات والأدوات ما ليس له فى حاله قبل العروج، والله أعلم

ويقول الإمام الغزالى: (إن الله تعالى مع كونه منزها عن الصورة والمقدار مقدسا عن الجهات والأقطار .. مرئى بالعين والأبصار فى الدار الآخرة دار القرار) ثم يقول: (إن نفى الجهة عمن تقدس عن الجهات والأقطار يوهم انتفاء الرؤية، إذ جرت العادة ألا تتعلق الأبصار إلا بمرئيات مقابلة للأبصار، فدفع هذا التوهم المتأتى من سطوة العادة ببيان جواز الرؤية عقلا، ووقوعها سمعا، إن الحشوية والكرامية وإن ساعدوا على جواز الرؤية حكموا بجوازها لاعتقادهم أنه فى جهة، أما نحن أهل السنة فنقضى بجوازها مع نفى اختصاصه بالجهات) [١]

---

(٢) الفقه الأكبر بشرح المغنيساوى (ص٣٢)ومثله فى بيان الطحاوى (ص٧).

(١) كتاب العقائد من كتاب إحياء علوم الدين

ثم يشرح الغنيمى المراد برؤية المسلم لله تعالى نقلا عن اللقانى فى شرح الجوهرة فيقول: والمراد أنه ينكشف سبحانه وتعالى **انكشافا تاما بحاسة البصر** لكل فرد من المؤمنين مع اختلاف فى الجزئيات .فيما يتعلق بالملائكة والجن .

ومما يؤيد صحة الانكشاف بحاسة البصر دون وقوع فى التشبيه ما نجده فى النظرة العلمية الحديثة لكل من الإحساس والإدراك الحسى من التفرقة بين كلمة الإحساس التى تطلق على الوقائع العقلية التى لا ترجع إلى الخبرة الفردية السابقة، وبين كلمة (الإدراك الحسى) التى تطلق على الإحساس وما يصاحبه ويلصق به مما جعله التاريخ الماضى للفرد لا فكاك منه [1]

ومن الواضح أن شروط الرؤية التى استند إليها المعتزلة فى نفى إمكان رؤية الله تعالى ليست من قبيل الإحساس المطلق عن قيود الخبرة ولكنها من قبيل الإدراك الحسى الذى يرتبط عادة بالخبرات الفردية السابقة، ويتأكد ذلك من مطالعة الشروط التى أوردوها وهى:

سلامة الحواس، والمقابلة بين الرائى والمرئى، وانعدام الحجاب، وتوسط المسافة بين الرائى والمرئى فلا تكون فى غاية القرب ولا فى غاية البعد، وتوسط حجم المرئى فلا يكون فى غاية الصغر أو اللطافة [ولا فى غاية الكبر والكثافة إلخ]هذه الشروط التى ضرب بها عرض الحائط التقدم العلمى المعاصر .

و بناء على هذه التفرقة بين الإحساس والإدراك الحسى نلمس قاعدة يمكن الاستناد إليها فى مسألة رؤية الله، حيث يمكن أن يقال: إن قوله تعالى " لا تدركه الأبصار " فيه نفى للإدراك الحسى الملتصق بالتاريخ التجريبى الماضى للفرد الذى لا فكاك منه، وليس فيه نفى للإحساس (الرؤية) المتحرر من هذا التاريخ " فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد " .

أضف إلى ذلك – مما يهدم شروط الرؤية المستفادة من التجارب السابقة والتى

---

(١) أنظر كتاب " العقل والمادة " لبرتراند رسل ص ١٩٥

كانت تسيطر على فهم المعتزلة للموضوع - ما أثبته العلم الحديث من بطلان التصورات العلمية القديمة التى كانت تقوم على أن الرؤية تكون نتيجة لأشعة تسقط من العين على المرئى، حيث ثبت العكس وهو أن الرؤية تكون نتيجة لأشعة متصلة بالمرئى تسقط على العين، وأيضا بطلان التصور القديم القائم على أننا نرى بعيوننا، فى حين أن العلم الحديث يثبت اليوم أننا لا نرى بعيوننا ولكن بمراكز خلوية معينة فى المخ والعين وسيلة إلى هذه المراكز !!

هذا فضلا عما كان يذهب إليه بعض القدماء من أن العين ليست هى التى ترى ولكنها مجرد نافذة تطل منها النفس كشأن النوافذ الأخرى للحواس الأخرى، والنفس هى التى ترى، والأذن نافذة والنفس هى التى تسمع، إلخ: نقله الشيخ محمد جمال الدين القاسمى الدمشقى عن القرافى فى التنقيح، وذلك فى شرحه للقطة العجلان للإمام الزركشى .

الدليل السمعى

ومن الدليل السمعى على رؤية الله سبحانه وتعالى فى الآخرة قوله تعالى: ﴿ وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ۝ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴾ ٢٢ - ٢٣ القيامة

ولا يصح تأويل ناظرة بمنتظرة أولا: لأن التأويل لا يصار إليه إلا بعد استحالة المعنى الظاهر، وقد أثبتنا أن القول بالاستحالة محض وهم بحكم العادة، وثانيا لأن الانتظار سبب للغم والقلق، والآية مسوقة لبيان النعم، وثالثا: لان النظر بمعنى الانتظار يتعدى بنفسه، أما بمعنى النظر فيتعدى بإلى وهو ما جاء فى الآية، رابعا: لأن النظر بمعنى الانتظار يتعلق بالقلب والخاطر لا بالعين كما فى الآية .

ومن الدليل السمعى قوله تعالى: ﴿ لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا۟ ٱلْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ ﴾: وفى تفسيرها جاء ما ورد عن صهيب رضى الله عنه عن النبى صلى الله عليه وسلم مرفوعا أنه قال (إذا دخل أهل الجنة الجنة قال يقول الله تعالى: تريدون شيئا أزيدكم؟ فيقولون: ألم تبيض وجوهنا؟ ألم تدخلنا الجنة وتنجنا من النار؟ قال:

فيكشف الحجاب، فما أعطوا شيئا أحب إليهم من النظر إلى ربهم عز وجل) وفى رواية (وزاد: ثم تلا هذه الآية ﴿لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا۟ ٱلْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ﴾ [1]. يونس ٢٦.

وقوله تعالى: ﴿كَلَّآ إِنَّهُمْ عَن رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوبُونَ﴾ يقول الإمام الشافعى " لما حجب الكفار فى السخط دل على أن أولياءه يرونه فى الرضا "

والحديث الشريف الصحيح فيما رواه الإمام البخارى وغيره بطرق متنوعة (إنكم ترون ربكم يوم القيامة كما ترون القمر ليلة البدر لا تضامون فى رؤيته)

وفى رواية لمسلم أن ناسا قالوا: يا رسول الله هل نرى ربنا يوم القيامة فقال: هل تضارون فى الشمس ليس دونها سحاب؟ قالوا لا، قال فإنكم ترون كذلك . فتشبيه الرؤية برؤية البدر والشمس من حيث الوضوح التام والتجلى الكامل الذى لا شك فيه ولا ريب .

ويبين الإمام الباقلانى: أن التشبيه الوارد فى الحديث هو تشبيه رؤية برؤية لا مرئى بمرئى . فالله يرى بلا كيف

أما قوله تعالى: ﴿قَالَ رَبِّ أَرِنِىٓ أَنظُرْ إِلَيْكَ ۚ قَالَ لَن تَرَىٰنِى وَلَٰكِنِ ٱنظُرْ إِلَى ٱلْجَبَلِ فَإِنِ ٱسْتَقَرَّ مَكَانَهُۥ فَسَوْفَ تَرَىٰنِى﴾ فقد نقل ابن فورك عن أبى الحسن الشعرى أنه قال: قال تعالى: ﴿لَن تَرَىٰنِى﴾ ولم يقل: لست بمرئى على ما هو المقام لو امتنعت الرؤية .

كذلك فإن "لن" تفيد النفى فى المستقبل لا على التأبيد خلافا للزمخشرى وهو معتزلى، ودعواه بغير دليل [2]

هذا وقد علق القرآن الكريم حصول الرؤية على ممكن هو استقرار الجبل، وما علق على الممكن فهو ممكن، أما استغفار موسى فى قوله بعد طلب الرؤية " إنى تبت إليك " فلا يحمل على كونه من طلب الرؤية وإلا لمنع من بداية الأمر دون انتظار

---

(١) رواه مسلم والترمذى والنسائى وابن ماجة وغيرهم

(٢) أنظر تتمة هذا البحث اللغوى فى شرح الجوهرة للأستاذ عبد الكريم تتان وآخرين ج٢ ص ٦٦٥-٦٦٦

لحادثة التجلى واندكاك الجبل، ولجاءه الوحى بالمنع لا بالاستعداد للرؤية، وإنما هو الاستغفار المطلوب من المؤمن فى جميع الحالات أو هو الاستغفار من مجرد استشعار الجرأة فى التطاول إلى مستوى "الرؤية" الذى لم يصبح بعد مناسبا، أو لأنه طلب ما لم يعرف حقيقة مطلوبه، أو مما استشعر فى نفسه من ضعف الطمأنينة التى استشعر إبراهيم عليه السلام مثلها من قبل فى طلبه رؤية: كيف يحيى الله الموتى.

وقال تعالى: ﴿ لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَـٰرُ وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَـٰرَ ﴾: قال الإسفرايينى "وأن تعلم أن الله القديم سبحانه يرى وتجوز رؤيته بالأبصار، لأن مالا تصح رؤيته لم يتقرر وجوده كالمعدوم، وكل ما صح وجوده جازت رؤيته كسائر الموجودات، ودلائل هذه المسألة فى كتاب الله كثيرة منها قوله تعالى: ﴿ تَحِيَّتُهُمْ يَوْمَ يَلْقَوْنَهُۥ سَلَـٰمٌ ﴾ ٤٤ الأحزاب، فاللقاء إذا أطلق فى اللغة وقع على الرؤية خصوصا، حيث لا يجوز التلاقى بالذوات والتماس بينهما .. ومنها قوله تعالى: "لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار هذا يبين أن جميع الأبصار لا تدركه ومفهومه أن بعضها يدركه"[1]

ويفرق بعضهم بين الرؤية فهى جائزة، والإدراك فهو لا يجوز، للفرق بينهما من حيث إن الرؤية لا تقتضى الإحاطة، والإدراك يقتضيه[2]

وفى بصائر ذوى التمييز للفيروزابادى (تسمى الرؤية إدراكا إذا أحاط البصر بالمرئى بجميع حدوده)

وعن ابن عباس فى تفسير الآية: لا يحيط بصر أحد بالملك .

يقول الإمام ابن كثير فى تفسيره بعد أن يذكر رأى القائلين بأنه لا منافاة بين

---

(١) التبصير فى الدين لأبى المظفر الإسفرايينى ت ٤٧١، بتعليق الشيخ محمد بن زاهد بن الحسن الكوثرى ط مطبعة الأنوار عام ١٩٤٠ م ص ٩٤

(٢) فى لسان العرب: الدَّرَك اللحاق، والدَّرَك اسم من الإدراك، مثل اللُّحَق، والدَّرْك اللحاق والوصول إلى الشيء، والدِّراك: لحاق الفرس الوحش، وفرس دَرَك الطريدة يدركها، والدريكة الطريدة، والمتدارَكة غير المتواترة، والمتواتر الشيء الذى يكون هنيهة ثم يجيء الآخر، فإذا تتابعت فليست متواترة، والدَّرْك والدَّرَكُ أقصى قعر الشيء، وقال أبو عدنان: يقال: أدركوا الركية إدراكا، ودَرَك الركية قعرها الذى أدرك فيه الماء . اهـ

إثبات الرؤية ونفى الإدراك (فإن الإدراك أخص من الرؤية، ولا يلزم من نفى الأخص نفى الأعم:

ثم اختلف هؤلاء فى الإدراك المنفى:

فقيل: معرفة الحقيقة، فإن هذا لا يعلمه إلا هو وإن رآه المؤمنون، كما أن من رأى القمر فإنه لا يدرك حقيقته وكنهه وماهيته، فالعظيم أولى بذلك .

وقال آخرون: الإدراك أخص من الرؤية وهو الإحاطة، ولا يلزم من عدم الإحاطة عدم الرؤية، كما لا يلزم من عدم إحاطة العلم عدم العلم، وفى صحيح مسلم (لا أحصى ثناء عليك)، ولا يلزم منه عدم الثناء .

وعن عكرمة قال: ألست ترى السماء؟ قال: نعم، قال: فكلها ترى؟

... وعن ابن عباس فى تفسير قوله تعالى لا تدركه الأبصار: رأى محمد ربه تبارك وتعالى ثم قال: ذلك نوره الذى هو نوره، إذا تجلى بنوره لا يدركه شيء، وفى رواية: لا يقوم له شيء . قال الحاكم: صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه .) اهـ تفسير ابن كثير .

وإذ قد ثبت إمكان الرؤية من ناحية وصحة وقوعها بالفعل من ناحية أخرى بناء على الأدلة المذكورة فإنه لا يصح فيها تأويل ولا تشبيه .

وهذه الرؤية مجمع عليها عند أهل السنة فى الجملة، وإن اختلف العلماء فى بعض جزئياتها وأفرادها ومكانها

فقد قال العز بن عبد السلام: عن الملائكة أنها لا ترى ربها فى الآخرة أخذا بعموم قوله تعالى: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ﴾ الأنعام ١٠٣ فإنه عام خص منه مؤمنو البشر بالنص – إشارة إلى الحديث (إنكم سترون ربكم إلخ) – فبقى على عمومه فيمن عداهم .

والحق أنهم يرونه سبحانه بناء على تفسير نفى الإدراك بأنه لا يعنى نفى الرؤية، وكما نص على ذلك الأشعرى والبيهقى والبلقينى

وجزم الجلال السيوطى بأن الجن تحصل لهم الرؤية فى الموقف مع سائر الخلق قطعا، وتحصل لهم فى الجنة فى وقت ما من غير قطع بذلك[1].

والحق أنه يستوى فى ذلك الرجل والمرأة لعموم النص .

رؤية المؤمنين لله تعالى فى الدنيا:

وفى استحالة رؤية المؤمنين لله فى الدنيا جاء فى شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة للالكائى رواية له بسنده عن الربيع عن أبى العالية فى قوله تعالى: ﴿ **فَلَمَّآ أَفَاقَ قَالَ سُبْحَـٰنَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا۠ أَوَّلُ ٱلْمُؤْمِنِينَ** ﴾ ١٤٣ الأعراف، قال: وكان قبله مؤمنون، ولكن يقول: ﴿ **وَأَنَا۠ أَوَّلُ ٱلْمُؤْمِنِينَ** ﴾، أنا أول من آمن بهذا أنه لا يراك أحد قبل يوم القيامة "

وهو فى تفسير قوله تعالى: ﴿ **لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَـٰرُ وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَـٰرَ ۖ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلْخَبِيرُ** ﴾ يقول: يعنى أنه لا تدركه الأبصار فى الدنيا[2]

وقال الإمام النواوى فى شرح مسلم: (أما رؤية الله تعالى فى الدنيا فقد قدمنا أنها ممكنة، ولكن جمهور السلف والخلف من المتكلمين وغيرهم على أنها لا تقع فى الدنيا)

أما عن رؤية محمد صلى الله عليه وسلم لربه فى الدنيا:

ففى تفسير ابن كثير: وأخرجه مسلم فى صحيحه بسنده عن أبى ذر قال: سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم: هل رأيت ربك قال نورا أنى أراه . وفى رواية أخرى: قال أبو ذر: قد سألت فقال: رأيت نورا اهـ

وفى شرح أصول السنة للالكائى وفى تفسير قوله تعالى: ﴿ **لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَـٰرُ** ﴾ بسنده عن ابن عباس أنه سئل هل رأى محمد ربه؟ قال: نعم، فقيل لابن

---

(١) شرح الغنيمى للعقيدة الطحاوية ٦٩-٧٠

(٢) اعتقاد أهل السنة والجماعة من الكتاب والسنة لهبة الله بن الحسن بن منصور اللالكائى ت ٤١٨ تحقيق د: أحمد سعد عمدان ط ١٤٠٢ ج ٣ ص ٥٢٠

عباس: فأين قوله لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار؟ قال: لا أم لك ذلك نوره الذى هو نوره، إذا تجلى بنوره لا يدركه شيء .

وأرى فى عبارة ابن عباس هذه إشارة إلى الربط بين الأمرين: الرؤية وعدم الإدراك معا، بل إشارة إلى أن الرؤية هى السبب فى عدم الإدراك، والله أعلم .

ومن الناحية المقابلة جاء فى صحيح البخارى: بسنده عن القاسم عن عائشة رضى الله تعالى عنها قالت: من زعم أن محمدا رأى ربه فقد أعظم، ولكن قد رأى جبريل فى صورته وخلقه سادا ما بين الأفق

وفيه بسنده عن الشعبى عن مسروق قال : قلت لعائشة رضى الله تعالى عنها: فأين قوله " ثم دنا فتدلى فكان قاب قوسين أو أدنى"؟ قالت: ذاك جبريل، كان يأتيه فى صورة الرجل، وإنه أتاه هذه المرة فى صورته التى هى صورته فسد الأفق ".

وفى السنن الكبرى للنسائى: بسنده عن مسروق عن عائشة قالت: ثلاث من قال واحدة منهن فقد أعظم على الله الفرية:

من زعم أنه يعلم ما فى غد، والله يقول: ﴿ وَمَا تَدْرِى نَفْسٌ مَّاذَا تَكْسِبُ غَدًا ﴾ لقمان .

ومن زعم أن محمدا كتم شيئا من الوحى، والله يقول: ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغْ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ ۖ وَإِن لَّمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُۥ ﴾.

ومن زعم أن محمدا رأى ربه فقد أعظم على الله الفرية، والله يقول: ﴿ لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَـٰرُ وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَـٰرَ ۖ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلْخَبِيرُ ﴾ الأنعام، ﴿ وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ ٱللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِن وَرَآىِٕ حِجَابٍ ﴾ الشورى .

فقلت: يا أم المؤمنين ألم يقل: ﴿ وَلَقَدْ رَءَاهُ نَزْلَةً أُخْرَىٰ ﴾ النجم، ﴿ وَلَقَدْ رَءَاهُ بِٱلْأُفُقِ ٱلْمُبِينِ ﴾ التكوير؟

فقالت: سألنا عن ذلك نبى الله صلى الله عليه وسلم، فقال: رأيت جبريل ينزل من الأفق على خلقه وهيئته أو على خلقه وصورته سادا ما بينهما . اهـ

وفى تفسير هذا الاختلاف جاء فى الديباج على صحيح مسلم للسيوطى: قال: قال الإمام النووى: الراجح عند أكثر العلماء أنه رأى ربه بعينى رأسه ليلة الإسراء، لحديث ابن عباس وغيره، وإثبات هذا لا يكون إلا بالسماع من رسول الله، ولم تعتمد عائشة فى نفى الرؤية على حديث رسول الله، وإنما اعتمدت الاستنباط من الآيات، والجواب عن هذه الآية التى استشهدت بها أم المؤمنين السيدة عائشة رضى الله عنها: أن الإدراك هو الإحاطة والله تعالى لا يحاط به وإذا ورد النص بنفى الإحاطة فلا يلزم منه نفى الرؤية بغير إحاطة .

أما عن الرؤية فى المنام:

فإنها إن كانت بتكييف وتشبيه فليست رؤية حقيقية، تبعا لما قررناه من أن رؤية شيء فإنما تكون تابعة لما هو به، فإذا لم تكن كذلك لم تكن رؤية له، وقد تكون حينئذ مما يخضع له المنام بوجه عام من وسائط التعبير والترميز .

يقول الإمام ابن تيمية فى الفتاوى (لا يمكن لأحد أن يرى ربه فى الدنيا، ومن جوز ذلك فإنما جوزه للنبى، كقول ابن عباس: رأى ربه بفؤاده مرتين، ولكن هذا التجلى يحصل بوسائط بحسب إيمان العبد ومعرفته وحبه ولهذا تتنوع أحوال الناس فى ذلك، كما تتنوع رؤيتهم له تعالى فى المنام) (١)

وفى شرح أصول السنة للالكائى بسنده عن أبى هريرة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: رأيت ربى فى منامى فى أحسن صورة .

وفى فتح البارى فى **رؤية النبى فى المنام** فى تفسير قوله صلى الله عليه وسلم من "رآنى فقد رآني": قال الغزالى: ليس معنى قوله "رآنى" أنه رأى جسمى وبدنى وإنما المراد أنه **رأى مثالا، صار ذلك المثال آلة، يتأدى بها المعنى الذى فى نفسى إليه**

وكذلك قوله: "من رآنى فى المنام فسيرانى فى اليقظة" ليس المراد أنه يرى جسمى وبدنى

---

(١) أنظر شرح الجوهرة للشيخ عبد الكريم تيتان وآخرين ج٢ ص ٦٨٩-٦٩٠

قـال: والآلة تارة تكون حقيقية، وتارة تكون خيالية، والنفس غير المثال المتخيل، فما رآه من الشكل ليس هو روح المصطفى ولا شخصه، بل هو مثال له على التحقيق .

قال: ومثل ذلك من يرى الله سبحانه وتعالى فى المنام، فإن ذاته منزهة عن الشكل والصورة ولكن تنتهى تعريفاته إلى العبد بواسطة مثال محسوس من نور أو غيره، ويكون ذلك المثال حقا فى كونه واسطة فى التعريف، فيقول الرائى: " رأيت الله تعالى فى المنام " لا يعنى أنى رأيت ذات الله تعالى كما يقول فى حق غيره .

وقال أبو القاسم القشيرى: ما حاصله : إنه لو رأى الله على وصف يتعالى عنه وهو يعتقد أنه منزه عن ذلك لا يقدح فى رؤيته، بل يكون لتلك الرؤيا ضرب من التأويل كما قال الواسطى من رأى ربه على صورة شيخ كان إشارة الى وقار الرائى وغير ذلك اهـ

ونحن ما بين هذه الأخبار فى الرؤية فى الدنيا: نتوقف فى حصولها على صحة الخبر، والله أعلم بما وقع، أما من ناحية الجواز فنؤمن بجوازها بغير تشبيه ولا تأويل، على نفس النحو الذى نؤمن به بجوازها يوم القيامة .

لا تكفير لمن ينكر رؤية الله تأويلا لما ورد لا إنكارا له .

. ينقل العلامة الغنيمى فى شرح العقيدة الطحاوية عن شرح العقائد: (أن الجمع بين قولهم: لا نكفر أحدا من أهل القبلة وقولهم بكفر من قال بخلق القرآن واستحالة الرؤيا أو سب الشيخين وأمثال ذلك .. مشكل) .

ويرد الغنيمى هذا الإشكال بقوله: قد ذكر العلامة البخارى: أن إطلاق مشايخنا الكفر بالكلمات المذكورة ونحوها ليس على ظاهره، بل **تغليظا يريدون به التنفير أو مقيدا باعتقاد ما يكون به اللفظ كفرا .**

ويرشد إلى هذا قوله – أى الإمام الطحاوى – (ولا يخرج العبد من الإيمان إلا

بجحود ما أدخله فيه) أى فى الإيمان، وهو الإقرار بالتوحيد والإذعان به، وبكل ما علم بالضرورة أنه من الدين اهـ غنيمى [1]

يقول الإمام الطحاوى فى موضوع الرؤية إجمالا: (لا يصح الإيمان بالرؤية لأهل دار السلام لمن اعتبرها منهم بوهم [2] أو تأولها بفهم، إذ كان تأويلُ الرؤية وتأويل كل معنى يضاف إلى حضرة الربوبية تركَ التأويل ولزومَ التسليم، وعليه دين المرسلين وشرائع النبيين، ومن لم يتوق النفى والتشبيه زل ولم يصب التنزيه)

وهو يقرر هنا أصولا ينبغى الرجوع إليها فى كل مظنة تشبيه حيث يقول (فإن ربنا جل وعلا موصوف بصفات الوحدانية، منعوت بنعوت الفردانية، ليس بمعناه أحد من البرية، تعالى الله عن الحدود والغايات، والأركان والأدوات، لا تحويه الجهات الست كسائر المبتدعات) فهو قد كان قبل خلقها، وهو الآن ما عليه كان[3].

ثم يقول الإمام الطحاوى: (الرؤية حق لأهل الجنة بغير إحاطة ولا كيفية كما نطق به كتاب ربنا .. وكل ما جاء فى ذلك من الحديث الصحيح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وعن أصحابه رضوان الله عليهم أجمعين فهو حق كما قال، ومعناه وتفسيره على ما أراد، لا ندخل فى ذلك متأولين بآرائنا، ولا متوهمين بأهوائنا، فإنه ما سلم فى دينه إلا من سلم لله تعالى ولرسوله صلى الله عليه وسلم، ورد علم ما اشتبه عليه إلى عالمه)

وهنا يظهر واضحا منهج التسليم والتفويض والتنزيه.

---

(١) شرح الغنيمى للعقيدة الطحاوية ص ٩٦ - ٩٧. وهذا من باب ما يقال: درجات من الكفر لا تخرج من الملة كما سنذكره فى موضعه بالتفصيل .

(٢) الوهم عند المناطقة : قوة تدرك المعانى الجزئية وهو أحد الحواس الخمس الباطنة: وهى بالإضافة للوهم: الحس المشترك وهو قوة يدرك بها صور المحسوسات، والمصورة وتسمى المتصرفة وهى قوة تحلل الصور وتركبها كيفما شاءت، والمتخيلة وهى قوة تحفظ صور المحسوسات والحافظة وهى قوة تحفظ ما يدركه الوهم . أنظر لقطة العجلان للزركشى بشرح الشيخ محمد جمال الدين القاسمى .

(٣) أنظر العقيدة الطحاوية بشرح الغنيمى ص ٧٢ - ٧٥

الاستواء على العرش

العرش فى اللغة السرير وقيل المراد به كما قال اللقانى فى شرحه على جوهرة التوحيد: جسم عظيم نورانى علوى محيط بجميع الأجسام، ولا قطع لنا بتعيين حقيقته لعدم العلم بها

وذكر الإمام البيضاوى فى تفسيره: (والعرش الجسم المحيط بسائر الأجسام سمى به لارتفاعه، أو للتشبيه بسرير الملك، فإن الأمور والتدابير تنزل منه، وقيل: الملك.) [1]

وفى شرح البخارى لشيخ الإسلام: **أن العرش فوق العالم وأنه ليس بكرة كما يزعم كثير من أهل الهيئة، بل قبة ذات قوائم تحمله الملائكة**

قال الغنيمى: ويمكن الاستدلال على أن العرش والكرسى على صورة الكرة كما يزعمه أهل الهيئة بما ورد فى الحديث " بأن السموات السبع مع الكرسى كحلقة ملقاة بأرض فلاة وفضل العرش على الكرسى كفضل الفلاة على الحلقة [2]" : فإن تخصيص الحلقة بالتمثيل بها وذكر العرش معها مؤذن بذلك، فإن الحلقة مستديرة كما هو المتبادر والله أعلم .

والإمام أبو حنيفة يقرر (أن الله تعالى استوى على العرش من غير أن يكون له حاجة واستقرار عليه[3]). ويقول: (كان الله تعالى ولا مكان، قبل أن يخلق الخلق، وكان الله تعالى ولم يكن أين ولا خلق ولا شئ، وهو خالق كل شئ[4]).

ويقول أبو حنيفة: (من قال لا أعرف ربى فى السماء أو الأرض فقد كفر، وكذا

---

(١) شرح الغنيمى للعقيدة الطحاوية ص٩٠ - ٩١

(٢) رواه البيهقى فى الأسماء والصفات بسنده عن أبى ذر رضى الله عنه عن الرسول صلى الله عليه وسلم، أنظر هامش شرح الغنيمى للعقيدة الطحاوية بتحقيق وتعليق محمد مطيع الحافظ، ومحمد رياض المالح ص ٩١

(٣) الجوهرة المنيفة فى شرح الوصية (ص ١٠) .

(٤) الفقه الأبسط (ص ٧٥) .

من قال إنه على العرش ولا أدرى أفى السماء أو فى الأرض . والله تعالى يدعى من أعلى لا من أسفل لأن الأسفل ليس من وصف الربوبية والإلهية فى شئ[1]).

وأرجح أن هذا النص يعنى أن أبا حنيفة ينزه الله عن المكان، وأن توجيه الدعاء للأعلى ليس بسبب المكان ولكن بسبب المكانة بدليل التعليل الذى ذكره، وهو إنما يكفر من يطرح أسئلته على ذلك النحو لما فيه من توهم العدمية من ناحية و أن يكون لله مكان من ناحية أخرى، هذا ما يتفق مع نص سابق للإمام، فى قوله (كان الله ولا مكان) وهذا ما يستند إلى فهم أتباعه من الماتريدية مثل: أبى الليث السمرقندي، والطحاوى، والبياضى[2].

وابن قيم الجوزية يروى عن أبى حنيفة خبراً يقول فيه أبو حنيفة: (إن الله سبحانه فى السماء دون الأرض) فقال رجل لأبى حنيفة: أرأيت قول الله تعالى: وهو معكم، قال أبو حنيفة (هو كما تكتب للرجل إنى معك وأنت عنه غائب) . ذكره ابن قيم الجوزية فى كتابه اجتماع الجيوش الإسلامية (ص٤٦)، وإنى لأستبعد صدور هذا عن أبى حنيفة، لما تقدم ولما فى الخبر من تأويل عجيب، إذ يكون التأويل فى جانب نفى المكانية، دون جانب إثباتها فى العلو ...

وقال الإمام فى وصيته: نقر بأن الله على العرش استوى من غير أن يكون له حاجة إليه واستقرار عليه، وهو الحافظ للعرش وغير العرش، فلو كان محتاجا لما قدر على إيجاد العالم وتدبيره كالمخلوق، ولو كان محتاجا إلى الجلوس فقبل خلق العرش أين كان الله تعالى؟ فهو منزه عن ذلك علوا كبيرا اهـ

يقول العلامة الغنيمى فى شرحه للعقيدة الطحاوية: فانظر كيف أجراه على ظاهر التنزيل من غير تأويل، مع التنزيه عما لا يليق بذات الجليل، وهذه طريقة السلف، وهم أسلم، والتأويل طريقة الخلف وقد قيل: إنها أحكم اهـ[1]

---

(١) الفقه البسط (ص ٤٩) .

(٢) الفقه الأبسط: انظر شرح الشيخ الكوثرى (ص٤٩) وما بعدها

(١) شرح الغنيمى للعقيدة الطحاوية ص ٧٣-٧٤

وفى رأيى أن العلامة الغنيمى كان موفقا فى صيغة التضعيف فى قوله: وقد قيل إنها أحكم، وربما كانت طريقة التسليم بغير تشبيه ولا تأويل هى أسلم وأحكم معا، وهذا ما أميل إليه .

يقول الإمام الطحاوى (وهو عز وجل مستغن عن العرش وما دونه، محيط بكل شيء وبما فوقه وقد أعجز عن الإحاطة خلقه)

وهذا واضح فى تثبيت منهج التسليم والتفويض والتنزيه

وللإمام **الماتريدى** نظرة متميزة وهو يبطل القول بالكون على العرش بمعنى الاعتلاء المكانى إذ يستدل على ذلك فيما يستدل بأن كل مِلك فى الشاهد يتخذ لنفسه عرشا لا ليجعل ذلك مسكنا أو مقعدا، فإذا لم يتوهم من الخلق أنهم يتخذون ذلك لمقاعدهم ومجالسهم فلا نتوهم ذلك من الله من باب أولى .

وإذ ينفى الماتريدى أن يكون المراد بالاستواء الفوقية المكانية يورد عبارات أخرى ذات معان لا تتضمن التشبيه، ويـُقبل فيها عادة تفسير الاستواء بمعنى الاستيلاء أو التمام أو العلو أو القصد مثل قولهم: "استوى فلان على كوره"، أى استولى عليها، والعلو فى مثل قوله تعالى: ﴿ **فَإِذَا ٱسْتَوَيْتَ أَنتَ وَمَن مَّعَكَ عَلَى ٱلْفُلْكِ** ﴾ والتمام فى مثل قوله تعالى: ﴿ **وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُۥ وَٱسْتَوَىٰٓ** ﴾ والقصد فى مثل قوله تعالى: ﴿ **ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ** ﴾، أما من ناحية استعمال حرف" على " فهو يذكر أنها من حروف الجر التى يوضع بعضها موضع بعض، كقوله تعالى: ﴿ **إِذَا ٱكْتَالُواْ عَلَى ٱلنَّاسِ** ﴾ فالمعنى عن الناس .

ويبين الماتريدى رأيه بوضوح فى : أنه ثبت بالتنزيل القول بأنه استوى على العرش، وقد لزم القول بأنه ليس كمثله شيء، وتم الاتفاق على ألا يقدر كلامه بما عرف من كلام الخلق، ولكن بما يليق به، وبما يوجبه حق الربوبية، فكذلك فى الاستواء، ثم يلزم تسليم المراد لما عنده إذ لم يبينه لنا، وقد ثبت نفى ما يفهم من غيره.[1]

---

(١) المغربى ص ٢٢٩ – ٣٣٣ نقلا من التوحيد ٦٩ – ٧٣ – ٧٤، وتأويلات أهل السنة ج١ ص ٦٤٩ – ٦٥٠، ج ٣ ص ١١٢

ويقرر أبو الليث السمرقندى (مذهب أهل السنة والجماعة: أن الله تعالى على العرش علو عظمة وربوبية لا علو مكان ومسافة) ويذهب إلى ضرورة تأويل الاستواء على العرش،فيؤوله تارة بأنه استواء المملكة، وتارة بأن المراد منه " استوى فعل التخليق على عرشه "

والإمام **الأشعرى** فى كتابه "الإبانة" بعد أن تحدث عن الاستواء على العرش وبعض الآيات وما فيها عن الفوقية: قال: كل ذلك يدل على أنه تعالى ليس فى خَلقِه، ولا خَلقُه فيه، وأنه مستو على عرشه سبحانه بلا كيف ولا استقرار، تعالى الله عما يقول الظالمون والجاحدون علوا كبيرا، فلم يثبتوا له فى وصفهم حقيقة، ولا أوجبوا له بذكرهم إياه وحدانية، إذ كل كلامهم يؤول إلى التعطيل، وجميع أوصافهم تدل على النفى، يريدون بذلك التنزيه ونفى التشبيه على زعمهم، فنعوذ بالله من تنزيه يوجب النفى والتعطيل .اهـ

والإمام الأشعرى ينكر فى كتابه الإبانة على القائلين بتأويل الاستواء بمعنى الاستيلاء، فيقول: (فلو كان الله مستويا على العرش بمعنى الاستيلاء وهو عز وجل مستول على الأشياء كلها لكان مستويا على العرش، وعلى الأرض، وعلى السماء، وعلى الحشوش) ومادام أن القول بذلك غير جائز (وجب أن يكون معناه استواء يختص العرش دون الأشياء كلها) [1] أى فلا يكون بمعنى مستوليا .

لكن من الممكن مناقشة هذا الاستدلال: بأن الذين يؤولون الاستواء بمعنى الاستيلاء لا ينكرون أن يكون مستويا على الحشوش بمعنى مستوليا عليها، ويبقى عندهم أمران: أن الأسلوب القرآنى خص الاستيلاء على العرش بالذكر باعتبار أن الاستيلاء على الأشرف استيلاء على ما دونه، وأن استعمال الاستواء فى الأشرف يمثل خصوصية له فلا يتوسع فى استعماله فى غيره .

ويقرر **الباقلانى** (أن الله تعالى متقدس عن الاختصاص بالجهات ... لا يوصف بالتحول والانتقال، ولا القيام ولا القعود ...)

---

(١) الإبانة ص ٤٣

وفى مسألة استوائه تعالى على العرش يقرر إطلاق ذلك كما جاء فى الكتاب والسنة، مع نفى أمارة الحدوث عنه تعالى، وأن استواءه لا يشبه استواء الخلق، (ولا نقول إن العرش له قرار ولا مكان، لأن الله تعالى كان ولا مكان، فلما خلق الخلق لم يتغير عما كان) [1] فالتغير أمارة النقص والحدوث.

والإمام الجوينى وإن ذهب فى كتابه" لمع الأدلة " إلى تأويل الاستواء بالقهر والغلبة والعلو – نجده فى كتابه " العقيدة النظامية " وهو من آخر مؤلفاته يذهب إلى أن الأولى اتباع ما ذهبت إليه (أئمة السلف إلى الانكفاف عن التأويل، وإجراء الظواهر على مواردها، وتفويض معانيها إلى الرب سبحانه) ويقول: (إذا تصرم عصرهم وعصر التابعين على الإضراب عن التأويل كان ذلك قاطعا بأنه الوجه المتبع بحق .

فعلى ذى الدين أن يعتقد تنزيه الرب عن صفات المحدثين، ولا يخوض فى تأويل المشكلات، ويكل معناها إلى الرب تعالى) وهو يحبذ الوقف عند قوله تعالى (وما يعلم تأويله إلا الله) ويذكر قول مالك رضى الله عنه (الاستواء معلوم والكيف مجهول والإيمان به واجب والسؤال عنه بدعة) ويدعو إلى اتخاذ هذا المنهج فيما يتعلق باليد والوجه والعين والاستواء والمجيء وغـــيرها [2]

ويرجع الإمام الزركشى بمقالة مالك الشهيرة إلى أم المؤمنين أم سلمة رضى الله عنها، ويذكر أن سفيان الثورى رضى الله عنه قال: (أفهم من قوله تعالى: ﴿ ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ﴾ ما أفهم من قوله تعالى: ﴿ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ وَهِىَ دُخَانٌ ﴾ ١١ فصلت ويذكر أن الإمام الأوزاعى سئل عن تفسير هذه الآية فقال: ﴿ ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ﴾ كما قال وإنى لأراك ضالا) وأنه سئل إسحاق بن راهويه ت

---

(١) الإنصاف ص ٤١- ٤٢

(٢) العقيدة النظامية بتحقيق الكوثرى وحول هذا يقول الكوثرى: (إن المراد بالسلب فى قوله تعالى: ﴿ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ ﴾ سلب العموم، لا عموم السلب، أى أن المنفى أن يعرف تأويل كل شيء، لا تأويل شيء ما)، ولعل هذا هو ما يعيد الاتساق إلى كلام الجوينى فى تأويله للاستواء فى كتابه لمع الأدلة ثم تقعيده لأولوية الوقوف عن التأويل هنا .

٢٣٨ هـ عن الاستواء أقائم هو أم قاعد؟ فقال: لا يمل القيام حتى يقعد ولا يمل القعود حتى يقوم وأنت إلى غير هذا السؤال أحوج)[١]

وينقل السيوطى عن ابن الحاجب أن الذين توقفوا عن التأويل هم الأكثرون من الصحابة والتابعين وأتباعهم [٢]

وإذا كان صحيحا ما ذكره **الإمام البيضاوى** فى تفسيره: (والعرش الجسم المحيط بسائر الأجسام سمى به لارتفاعه، أو للتشبيه بسرير الملك، فإن الأمور والتدابير تنزل منه، وقيل: الملك .)[٣] فيمكن القول بأن لفظ العرش مشترك لفظى [٤] يعنى الجسم المخصوص فى موضع، والملك فى موضع آخر، ويصبح من ثمّ لا تشابه فى قوله تعالى " ثم استوى على العرش " حيث يصرف إلى أحد هذه المعانى التى لا تورث تشابها .

ويضبط **الإمام الجوينى** التفاوت بين كل من مناهج: التشبيه، والتفويض، والتعطيل بقوله: (من انتهض إلى طلب مدبره: فإن اطمأن إلى موجود انتهى إليه فكره فهو مشبه، وإن اطمأن إلى النفى المحض فهو معطل، وإن قطع بموجود واعترف بالعجز عن درك حقيقته فهو موحد)[٥]

نظرة شاملة فى ساحة الحنابلة واتهامهم ظلما بالتشبيه

الإمام أحمد بن حنبل والتشبيه:

يقول الإمام الرازى: اعلم أن جماعة من المعتزلة ينسبون التشبيه إلى **الإمام أحمد** بن حنبل رحمه الله وإسحاق بن راهويه ويحيى بن معين، وهذا خطأ.

---

(١) البرهان فى علوم القرآن للإمام بدر الدين محمد بن عبد الله الزركشى بتحقيق الأستاذ أبو الفضل إبراهيم طبعة عيسى البابى الحلبى الأولى عام ١٣٧٦ هـ ج ٢ ص ٧٨

(٢) الإتقان فى علوم القرآن للإمام جلال الدين بن عبد الرحمن السيوطى طبعة مصطفى الحلبى لعام ١٩٥١ هـ ج٢ ص ٣

(٣) شرح الغنيمى للعقيدة الطحاوية ص٩٠ - ٩١

(٤) المشترك إن أريد به كل معانيه فهو من قبيل الظاهر، وإن أريد بعضها على سبيل التعيين فهو من قبيل المجمل، وعلى كل فهو غير المتشابه

(٥) العقيدة النظامية ص ١٣ - ١٤

فإنهم منـزهون فى اعتقادهم عن التشبيه والتعطيل . لكنهم كانوا لا يتكلمون فى المتشابهات، بل كانوا يقولون آمنا وصدقنا، مع أنهم كانوا يجزمون بأن الله تعالى لا شبيه له، وليس كمثله شيء، ومعلوم أن هذا الاعتقاد بعيد جدا عن التشبيه [1]

وفى أساس التقديس يقول الرازى: نقل الإمام الغزالى رحمه الله عن أحمد بن حنبل رحمه الله أنه قال بالتأويل فى ثلاثة أحاديث: أحدها قوله عليه السلام " الحجر الأسود يمين الله فى الأرض "، وثانيها قوله عليه السلام " إنى لأجد نفَس الرحمن من قبل اليمن " وثالثها قوله صلى الله عليه وسلم حكاية عن ربه" أنا جليس من ذكرنى " [2]

ويقول الدكتور محمد يوسف موسى (إنه وإن كان بعض الحنابلة الأتقياء وقعوا فى التجسيم أو التشبيه فإن من الخطأ ما يذكره بعض المعتزلة من أن الإمام أحمد بن حنبل كان من الذاهبين هذا المذهب . إنه كان كمالك بن أنس وغيره من رجال السلف، الذين ينزهون الله عن التشبيه وعن التعطيل، ويسكتون عن الكلام فى الآيات المتشابهة، مع الجزم بأن الله لا شبيه له، وليس كمثله شيء)[3]

وهو كما قال عنه الشيخ محمد أبو زهرة: أثبت أحمد بن حنبل رضى الله عنه لله تعالى كل ما جاء فى القرآن والحديث من صفات الله، فهو يصف الله تعالى بأنه سميع بصير متكلم مريد عليم خبير لطيف عزيز ليس كمثله شيء، ويذكر كل ما وصف به الله تعالى ذاته من غير محاولة تأويل، وكذلك ما روى عن النبى صلى الله عليه وسلم . وقد روى عنه ابنه عبد الله أنه قال فى أحاديث الصفات: " هذه الأحاديث نرويها كما جاءت " فهو لا يبحث عن كنه الصفات وحقيقتها، واعتبر التأويل خروجا على السنة والقرآن إن لم يكن مستمدا من أحدهما بالنص، وذلك لأنه يرى أن اتباع المتشابه ابتغاءٌ للفتنة، وابتداعٌ فى الإسلام، ولذلك يقول رضى الله

---

(١) اعتقادات فرق المسلمين والمشركين الإمام الرازى ص ٦٦

(٢) أساس التقديس ص ١٠١

(٣) القرآن والفلسفة للدكتور محمد يوسف موسى ص ٧٧

عنه: (صفة المؤمن إرجاء ما غاب عنه من الأمر إلى الله تعالى كما جاءت الأحاديث عن النبى صلى الله عليه وسلم، فيصدقها ولا يضرب لها الأمثـال)[1]

وإذا عرضنا هذا المنهج على الأصول الثلاثة التى ذكرناها وجدناها متطابقة معها فى محدودية العقل، والمنهج العملى، والقصد فى الجدل .

ولا يفوتنا أن نذكر أن آفة هذه المنهجية تأتى عندما تطرح المسائل بحذافيرها وتفاصيلها وجدلياتها وسط الجماهير فيجد فيها الأغبياء ضالتهم لتعويض ما يشعرون به من ضعف ذهنى عندما يتبنون منها مالا يقدرون على إدراك نتائجه أو مراميه، ويندفعون فى إرضاء غرورهم مستعرضين ما لا يملكون من زعامة فكرية وقيادة مذهبيه، تؤدى فى النهاية إلى تحريف الفكرة الأصلية، واختلاط العقائد، وإحداث القلاقل، وانفلات النظام .

وقد حدث مثل ذلك قريبا من عهد الإمام أحمد – وقد رأينا الجماهير التى التفت حوله – وذلك فيما ينقل أبو الفداء أنه فى عام ٣٢٣ هـ ببغداد (عظم أمر الحنابلة على الناس، وساروا يكبسون دور القواد والعامة، فإن وجدوا نبيذا أراقوه، وإن وجدوا مغنية ضربوها، وكسروا آلة الغناء، واعترضوا فى البيع والشراء، وفى مشى الرجال مع الصبيان ونحو ذلك .

فنهاهم صاحب الشرطة عن ذلك، وأمر ألا يصلى منهم إمام إلا إذا جهر ببسم الله الرحمن الرحيم، فلم يفد فيهم ذلك شيئا، فكتب الراضى توقيفا ينهاهم فيه، ويوبخهم باعتقاد التشبيه، ومما جاء فيه قوله:

إنكم تارة تزعمون أن صورة وجوهكم القبيحة السمجة على مثال رب العالمين، وهيئتكم على هيئته، وتذكرون له الشعر القَطِط، والصعود إلى السماء والنزول .... إلخ، وفى آخره يقول : إن أمير المؤمنين، يقسم قسما عظيما لئن لم تنتهوا ليستعملن السيوف فى رقابكم، والنار فى منازلكم ومحالِّكم) [2]

---

(١) تاريخ المذاهب الإسلامية للشيخ محمد أبو زهرة، ومناقب الإمام أحمد بن حنبل لابن الجوزى
(٢) المختصر فى أخبار البشر لابن أبى الفداء ج ٢ ص ٨٢

ولو تم تحييد الأغبياء فى مجالس العلماء لما حدثت المأساة، وما أشبه الليلة بالبارحة .

هذا ويقرر **الإمام ابن تيمية** - وهو من كبار أئمة الحنابلة - فساد ما ذهب إليه بعض الفرق من أن كلام الله القديم هو حروف وأصوات لازمة لذاته أزلا وأبدا ، ولا يفرقون بين جنس الحروف وأعيانها، بل يجعلون عين الحروف قديمة أزلية، وينكر نسبة هذا الرأى إلى أحمد وأصحابه، ويقول: (هذا الذى يحكى عن أحمد وأصحابه - أن صوت القارئين ومداد المصاحف قديم أزلى - كذب مفترى لم يقل ذلك أحمد، ولا أحد من علماء المسلمين)

وإذا كان صاحب المواقف نسب هذا الرأى إلى الحنابلة حيث قال (ثم قال الحنابلة: كلامه حرف وصوت يقومان بذاته، وأنه قديم، وقد بالغوا فيه حتى قال بعضهم جهلا الجلد والغلاف قديمان)[1] فإن الإمام ابن تيمية لا ينكر وقوع ذلك من بعضهم، حين يقرر أن أبا حامد الغزالى يخطئ وهو يسند إلى أحمد بن حنبل كلاما لم يقله ويقول إن أبا حامد (لم يكن يعرف ما قاله أحمد ولا ما قاله غيره من السلف فى هذا الباب، ولا ما جاء به القرآن والحديث!!! وقد سُمع مضافا إلى الحنابلة ما يقوله طائفة منهم ومن غيرهم من المالكية والشافعية وغيرهم فى الحرف والصوت وبعض الصفات مثل قولهم: إن الأصوات المسموعة من القراء قديمة أزلية، وإن الحروف المتعاقبة أزلية، وأنه ينزل إلى سماء الدنيا ويخلو منه العرش حتى يبقى بعض المخلوقات فوقه وبعضهم تحته إلى غير ذلك من المنكرات، فإنه ما من طائفة إلا وفى بعضهم من يقول أقوالا ظاهرها الفساد وهى التى يحفظها من ينفر عنهم ويشنع عليهم)[2]

وابن الجوزى بدوره يقول: (ورأيت من أصحابنا - يقصد الحنابلة - من تكلم فى الأصول بما لا يصلح وانتدب ثلاثة للتصنيف فى هذا:

---

(١) شرح المواقف ج ٨ ص ٩٢
(٢) تفسير سورة الإخلاص ص ١٠١

أبو عبد الله بن حامد البغدادى الوراق المتوفى عام ٤٠٣ هـ وصاحبه القاضى أبو يعلى المتوفى عام ٤٥٨ هـ وابن الزاغونى المتوفى عام ٥٢٧ هـ فصنفوا كتبا شانوا بها المذهب، قد نزلوا إلى مرتبة العوام، فحملوا الصفات على مقتضى الحس .

فسمعوا أن الله تعالى خلق آدم عليه السلام على صورته فأثبتوا له صورة، ووجها زائدا على الذات، وعينين وفما ولهوات وأضراسا، وأضواء لوجهه هى السبحات، ويدين وأصابع وكفا وخنصرا،وإبهاما، وصدرا وفخذا وساقين، وقالوا ما سمعنا بذكر الرأس !!

وقالوا يجوز أن يمَس ويمُس، ويدنى العبدَ من ذاته .

وقال بعضهم: ويتنفس .

وقد أخذوا بالظاهر فى الأسماء والصفات، فسموها بالصفات تسمية مبتدعة لا دليل لهم فى ذلك من النقل ولا من العقل .

ولم يلتفتوا إلى النصوص الصارفة عن الظواهر إلى المعانى الواجبة لله تعالى ولا إلى إلغاء ما توجبه الظواهر من سمات الحدث .

ولم يقنعوا بأن يقولوا صفة فعل، حتى قالوا صفة ذات، ثم لما أثبتوا أنها صفات قالوا لا نحملها على توجيه اللغة، مثل يد على نعمة وقدرة، ولا مجيء وإتيان على معنى بِر ولطف، ولا ساق على شدة.

بل قالوا نحملها على ظواهرها المتعارفة، والظاهر هو المعهود من نعوت الآدميين - والشيء إنما يحمل على حقيقته إذا أمكن، فإن صرف صارف حمل على المجاز - ثم يتحرجون من التشبيه - أى من تهمة التشبيه - ويأنفون من إضافته إليهم، ويقولون نحن أهل سنة .

وكلامهم صريح فى التشبيه وقد تبعهم خلق من العوام، وقد نصحت التابع والمتبوع فقلت لهم: (يا أصحابنا أنتم أصحاب نقل واتباع، وإمامكم الأكبر أحمد بن حنبل رحمه الله تعالى يقول وهو تحت السياط: " كيف أقول ما لم يُقل " فإياكم أن تبتدعوا فى مذهبه ما ليس منه .

وينبغى ألا يهمل ما يثبت به الأصل وهو العقل، فإنا عرفنا به الله تعالى، وحكمنا له بالقدم، فلو أنكم قلتم نقرأ الحديث ونسكت لما أنكر عليكم أحد، إنما حملُكم إياها على الظاهر قبيح، فلا تدخِلوا فى مذهب الرجل الصالح السلفى ما ليس منه، فلقد كسَيتم هذا المذهب شيئا قبيحا، حتى صار لا يقال عن حنبلى إلا مجسم) .

ويبين الإمام ابن الجوزى الحنبلى أسباب وقوع هؤلاء المصنفين فى الغلط مما جعل بعض المصنفين يطلق عليهم لقب الحشوية:

أولها: **أنهم سموا الأخبار صفات، وإنما هى إضافات وليس كل مضاف صفة،** فإنه قال تعالى: ﴿ **وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِى** ﴾ وليس لله صفة تسمى روحا، فقد ابتدع من سمَّى المضاف صفة .

وثانيها: أنهم قالوا هذه الأحاديث من المتشابه الذى لا يعلمه إلا الله تعالى، ثم قالوا نحملها على ظواهرها، فواعجبا ما لا يعلمه إلا الله أى ظاهر له، وهل ظاهر الاستواء إلا القعود، وظاهر النزول إلا الانتقال [١] .

والثالث: أنهم أثبتوا لله سبحانه صفات، وصفات الحق جل جلاله لا تثبت إلا بما تثبت به الذات من الأدلة القطعية .

الرابع: **أنهم لم يفرقوا فى الإثبات بين خبر مشهور** كقوله صلى الله عليه وسلم (ينزل تعالى إلى السماء الدنيا) **وبين حديث لا يصح** كقوله صلى الله عليه وسلم (رأيت ربى فى أحسن صورة) بل أثبتوا بهذا صفة وبهذا صفة .

والخامس: أنهم لم يفرقوا بين حديث مرفوع إلى النبى صلى الله عليه وسلم وبين حديث موقوف على صحابى أو تابعى، فأثبتوا بهذا ما أثبتوا بهذا .

والسادس: **أنهم تأولوا بعض الألفاظ فى موضع ولم يتأولوها فى موضع، كقوله**

---

(١) أقول: اللهم إلا أن يقال: إن المراد إجراؤها على الظاهر فيما يختص بمعنى الكلمة فى حد ذاتها لا فيما يتعلق بكيفية نسبتها إلى من أضيفت إليه، وهذا ما لا يفعله المشبهة الذين يتصدى لهم ابن الجوزى فى هذا المقام.

تعالى فى الحديث القدسى (ومن أتانى يمشى أتيته هرولة)[1] قالوا: ضرب مثلا للإنعام.

والسابع: أنهم حملوا الأحاديث على مقتضى الحس، فقالوا: ينزل بذاته، وينتقل ويتحول، ثم قالوا لا كما نعقل، فغالطوا من يسمع، وكابروا الحس والعقل).[2]

حديث الجارية:

جاء حديث الجارية فى صحيح مسلم برواية معاوية بن الحكم السلمى فى حديث طويل وقد كان حديث عهد بجاهلية قال: (وكانت لى جارية ترعى غنما لى قبل أحد فاطلعت ذات يوم فإذا الذيب قد ذهب بشاة من غنمها وأنا رجل من بنى آدم آسف كما يأسفون، لكنى صككتها صكة، فأتيت رسول الله صلى الله عليه وسلم، فعظم ذلك على، قلت: يا رسول الله: أفلا أعتقها؟ قال: ائتنى بها، فأتيته بها، فقال لها: أين الله؟ قالت: فى السماء، قال: من أنا؟ قالت: أنت رسول الله، قال: اعتقها، فإنها مؤمنة)

وهناك ملاحظات حول هذا الحديث من ناحية الرواية:

أنه جاء فى روايات أخرى فى غير مسلم عن غير معاوية بن الحكم السلمى، وبصيغة سؤال الرسول صلى الله عليه وسلم للجارية ليس فيها قوله "أين الله" ولكن بصيغة أخرى.

ففى رواية الشريد بن سويد الثقفى فى صحيح ابن حبان، ومسند أحمد، والمعجم الكبير للطبرانى: أنه كان له جارية سوداء نوبية أراد أن يعتقها فجاء بها إلى رسول

---

(١) ومثل ذلك قوله تعالى: ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ ٱلْوَرِيدِ﴾ ١٦ ق، وقوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى فِى ٱلسَّمَآءِ إِلَٰهٌ وَفِى ٱلْأَرْضِ إِلَٰهٌ﴾ ٨٤ الزخرف، وقوه تعالى: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ﴾ ٤ الحديد

(٢) أنظر (دفع شبه التشبيه بأكف التنزيه) لابن الجوزى ت ٥٩٧، بتحقيق الشيخ محمد زاهد الكوثرى، ويضيف المحقق هنا ما نقله حنبل عن أحمد بن حنبل أنه سمعه يقول: احتجوا على يوم المناظرة فقالوا: تجيء يوم القيامة سورة البقرة وتجيء سورة تبارك، فقلت لهم: إنما هو الثواب، قال الله عز ذكره ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾ وإنما تأتى قدرته. وقال ابن حزم الظاهرى فى الفصل: وقد روينا عن أحمد بن حنبل رحمه الله أنه قال: (وجاء ربك) إنما معناه وجاء أمر ربك. اهـ كوثرى فى تحقيقه على كتاب ابن الجوزى ص ٢٨

الله صلى الله عليه وسلم فقال لها : من ربك؟ قالت: الله . وفى سنن الدارمى، وسنن النسائى قال قال لها: أتشهدين أن لا إله إلا الله؟ قالت: نعم .

وفى رواية أبى هريرة فى بغية الباحث عن زوائد مسند الحارث بن أبى أسامة الطوسى البغدادى، جاء قوله "جاء رجل بجارية سوداء لا تفصح فقال: إنى جعلت على رقبة مؤمنة أفأعتق هذه؟ فقال لها النبى صلى الله عليه وسلم: من ربك؟ فأشارت برأسها إلى السماء، فقال: من أنا؟ فأشارت إلى السماء، تعنى أنك رسول الله، قال: اعتقها فإنها مؤمنة .) ومن الواضح فى هذه الرواية أمران: التصريح بأن الجارية سوداء لا تفصح، وأنها أشارت إلى السماء فى السؤال عن الله، وفى السؤال عن الرسول صلى الله عليه وسلم أيضا . أى لابد من تأويل، وفى الرواية ما يفيد كونها خرساء [(١)]

ومن الملاحظ أيضا أن الحديث لم يخرجه البخارى فى صحيحه، وقد أخرج فى جزء "خلق الأفعال" ما يتعلق بتشميت العاطس الذى ورد فى النص الكامل للحديث الذى رواه مسلم، دون ما يتعلق بكونه تعالى فى السماء، وبدون إشارة إلى أنه اختصر الحديث .

وهناك ملاحظات من ناحية فقه الحديث:

١- من المقطوع به أن المكان والزمان جميعا من خلق الله وهو سبحانه موجود قبل السماء والخلق جميعا، وهو فى السماء إله وفى الأرض إله بعلمه وقدرته وإرادته وسلطانه وفعله وخلقه ورحمته وعدله وحكمته .

٢- أن الرواية بالمعنى شائعة فى الطبقات كلها، وصاحب القصة لم يكن من فقهاء الصحابة مما يرجح روايته بالمعنى حملا على الروايات المتفقة مع التنزيه، والتى لم يرد فيها فى كلام الرسول صلى الله عليه وسلم لفظ " أين"، ولقد كان من بين شروط الإمام الشافعى للاحتجاج بخبر الواحد أن يكون راويه من العلماء بمعانى الكلمات حيث يقول: (ولا يكون الحجة بخبر الخاصة حتى يجمع أمورا: منها أن

---

(١) أنظر شرح الجوهرة للأستاذ عبد الكريم تتان وآخرين، الجزء الأول ص ٥٣٧ وفيه رواية عن أحمد والبزار ورد فيها " فأشارت برأسها إلى السماء أو بأصبعها السبابة "

يكون من حدث به ثقة فى دينه، معروفا بالصدق فى حديثه، عاقلا لما يحدث به، عالما بما يحيل معانى الحديث من اللفظ، وأن يكون ممن يؤدى الحديث بحروفه كما سمع لا يحدث به على المعنى) [١]

٣- أن السؤال بأين يأتى فى المكان والمكانة، حقيقة فيهما، وكذلك حقيقة فى الأول ومجازا فى الثاني.وعلى سبيل المثال قولهم: اين الثرى من الثريا، وأين الأرنب من الأسد، وأين العصفور من النسر .

٤- من الجائز – كما جاء فى شرح المواقف للسيد الشريف – مجيء السؤال بأين للاستكشاف عن معتقد الجارية هل هى عابدة وثن أرضى أم هى مؤمنة بالله رب السماوات، وهذا يعنى الأخذ بدلالة المفهوم [٢]، ودلالة المفهوم تعنى: أنه ليس الوثن.

٥- من المقرر فى تلقين الإيمان لشخص ما الكشف عن رأيه فى معتقده السابق، فلا بد من تصريح المسيحى بانخلاعه من الإيمان بالثالوث، والمجوسى بانخلاعه من الإيمان بالنار، ومن عابد الوثن انخلاعه من عبادة الأصنام وهكذا ..

ولم يصح عن الرسول صلى الله عليه وسلم فى تلقين الإيمان طوال أدائه الرسالة السؤال بأين فى غير هذه القصة، فاللفظ الجارى على الأصل فى بعض الروايات هو الأجدر بأن يكون لفظَ الرسول صلى الله عليه وسلم، وما سواه فى رواية معاوية بن الحكم إنما جاء بالمعنى الذى عبر عنه الصحابى .

---

(١) أنظر الرسالة للإمام الشافعى ط الحلبى عام ١٩٤٠ ص ٣٦٩

(٢) المفهوم عند الأصوليين هو ما دل عليه اللفظ لا فى محل النطق، وينقسم إلى قسمين: مفهوم موافقة وهو أن يكون المسكوت عنه موافقا للمنطوق فى الحكم، ويسمى فحوى الخطاب، كتحريم ضرب الوالدين من تحريم التأفف منهما، وشرطه فهم المعنى فى محل المنطوق وأنه أولى، والثانى مفهوم المخالفة وهو أن يكون المسكوت عنه مخالفا فى الحكم للمنطوق ويسمى دليل الخطاب، وشرطه ألا تظهر أولوية ولا مساواة فى المسكوت عنه ولا خرج مخرج الأغلب، وجوابا لسؤال، ومثله " فى الغنم السائمة زكاة " ومفهومه أن ليس فى غير السائمة زكاة، وهو أقسام وهى يحتج بها إلا مفهوم اللقب، وأنكر أبو حنيفة الجميع: أنظر شرح الشيخ محمد جمال الدين القاسمى على لقطة العجلان للإمام الزركشى . ص ٢٧

٦- من العلماء من يعد العامى معذورا فى اللفظ الموهم، اعتدادا بأصل اعتقاده بالله سبحانه وتعالى، ويؤيد ذلك ما جاء فى بعض روايات الحديث عن الجارية، وأنها نوبية سوداء لا تفصح، وما هو ثابت عن الرسول صلى الله عليه وسلم من رفقه فى التعليم، ومخاطبة الناس بغير أن يشق عليهم فيما يفهمون .

٧- أن الجارية كما جاء فى بعض الروايات أشارت إلى السماء فيما يتعلق بسؤال الرسول صلى الله عليه وسلم عن معرفتها بالله والرسول أيضا، ولا مفر من التأويل.

٨- و الخلاصة أنه: بعرض الحديث على المحكم المقطوع به من كونه تعالى خالق كل شيء وهو قبل كل شيء، يصبح ما جاء بالحديث على اختلاف رواياته من المتشابهات التى لم نكلف بالغوص فيها، ولا بالعمل بشيء وراءها غير التسليم بورودها، ونكل علم حقيقتها إلى الله تعالى مع التنزيه .

يقول الإمام ابن الجوزى فى هذا الحديث وطائفة من الأحاديث الأخرى التى تسمى أخبار الصفات: (اعلم أن فى الأحاديث دقائق وآفات لا يعلمها إلا العلماء الفقهاء، تارة فى نقلها، وتارة فى كشف معناها) ثم شرح عددا منها .

ونشير نحن هنا إلى الصحيح منها:

من ذلك ما رواه مسلم والبخارى من حديث أبى هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم (خلق الله آدم على صورته) وبيِّنٌ أن الضمير فى " صورته " لا يرجع إلى لفظ الجلالة [1]

---

(١) وفى رواية لابن خزيمة (لا يقولن أحدكم لعبده: قبح الله وجهك ووجه من أشبهك، فإن الله خلق آدم على صورته) وروى هذا الحديث فى الجامع الصغير ورمز له بالصحة، والضمير فى هذا الحديث إما أن يرجع إلى لفظ عبده أو إلى لفظ آدم، أما إرجاع الضمير إلى لفظ الجلالة فيكون المراد فيه أن الله خلق آدم على صفته، من العلم مثلا، مع حفظ الفارق بين علم الله وعلم آدم، أو يراد بالإضافة فى (صورته) معنى التشريف، كقول القائل (بيت الله) و (ناقة الله) وعلى هذا يأتى معنى الرواية الأخرى التى رواها ابن خزيمة أيضا حيث جاء فيها قوله (على صورة الرحمن) رواها بسنده عن عطاء ابن أبى رباح عن عمر رضى الله عنه عن الرسول صلى الله عليه وسلم، ومن الملاحظ أن هذه الرواية ضعفها ابن خزيمة نفسه .

وما روى فى الصحيحين من حديث النبى صلى الله عليه وسلم عن بعض ما يحدث يوم القيامة: (فيأتيهم الجبار فى صورة غير صورته التى رأوه فيها أول مرة فيقول أنا ربكم فيقولون أنت ربنا، فلا يكلمه إلا الأنبياء عليهم الصلاة والسلام، فيقال: هل بينكم وبينه آية تعرفونها؟ فيقولون الساق فيكشف عن ساقه فيسجد له كل مؤمن).

ويذكر كثيرا من أقوال العلماء التى تفسره بغير تشبيه، ومن ذلك: يأتيهم بأهوال القيامة فيستعيذون من تلك الحال، ويطلبون أن يأتيهم بما يعرفونه من لطف، فيكشف عن ساقه أى عن شدته، يكشفها أى يزيلها .

وما روى فى الصحيحين من حديث أنس عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال: (لا تزال جهنم يلقى فيها وتقول هل من مزيد، حتى يضع الرب فيها قدمه فينزوى بعضها إلى بعض) ويذكر ما ذكره بعضهم فى تفسيره بغير تشبيه. ويضيف الكوثرى فى تحقيقه ما ذكره جار الله الزمخشرى فى كتابه (الفائق فى غريب الحديث): وضع القدم على الشيء مثل للردع والقمع

وما روى فى الصحيحين من حديث أبى هريرة عن النبى صلى الله عليه وسلم (يضحك الله إلى رجلين يقتل أحدهما الآخر يدخلان الجنة) ومما ذكره فى تفسيره بغير تشبيه أن يكون معنى الضحك: التعبير عن كثرة الكرم وسعة الرضا .

وما روى فى الصحيحين من حديث ابن عمر أن النبى صلى الله عليه وسلم قال: (يدنى المؤمن من ربه فيضع عليه كنفه فيقول: تعرف ذنب كذا) قال العلماء: يدنيه من رحمته ولطفه، وقال ابن الأنبارى: كنفه حياطته وستره .

وما روى فى الصحيحين من حديث أبى هريرة عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال: (ينزل ربنا كل ليلة إلى سماء الدنيا حين يبقى ثلث الليل الأخير يقول من يدعونى فأستجيب له) ومما ذكره تفسيرا له بغير تشبيه: ينزل بمعنى يقرب برحمته، وقد ذكر الله أشياء بالنزول فقال تعالى: ﴿ وَأَنزَلْنَا ٱلْحَدِيدَ ﴾. ﴿ وَأَنزَلَ لَكُم مِّنَ ٱلْأَنْعَـٰمِ ﴾.

ثم يقول ابن الجوزى: (واعلم أن الناس فى أخبار الصفات على ثلاث مراتب: أحدها: إمرارها على ما جاءت من غير تفسير ولا تأويل إلا أن تقع ضرورة، كقوله تعالى " وجاء ربك " أى أمر ربك، وهذا مذهب السلف .

والمرتبة الثانية: التأويل وهو مقام خطر .

والمرتبة الثالثة: القول فيها بمقتضى الحس، وقد عم جهلةَ الناقلين إذ ليس لهم حظ من علوم المعقولات التى يعرف بها ما يجوز على الله تعالى وما يستحيل).

ثم يقول: (ونحن نحمد الله إذ لم يبخس حظنا من المنقولات ولا من المعقولات، ونبرأ من أقوام شانوا مذهبنا فعابنا الناس بكلامهم) [١]

الإمام ابن تيمية والصفات الخبرية:

ينبنى موقف الإمام ابن تيمية من الصفات على رفضه لمبدأ التفويض بناء على فهمه الخاص لمعانى التأويل فى شرحه لقوله تعالى: ﴿ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ ﴾، كما ينبنى على رفضه القول بأن الله يخاطب عباده بما لا يعلم، ورفضه لمبدأ المجاز، وإعماله التأويل بمعنى التفسير والبيان لا بمعنى صرف الكلام عن معناه الظاهر وتأويله بمعنى مجازى، حيث يعتبر ذلك تحريفا

ويقصد بالصفات الخبرية فى مقامنا هذا ما كان الدليل عليها السمع المحض، أو مجرد الخبر دون استناد إلى نظر عقلى، كاستوائه تعالى على العرش، ونزوله إلى السماء الدنيا، ومجيئه يوم القيامة، وكمحبته ورضاه وسخطه وغضبه، وكالوجه واليد والعين والقدم، وغير ذلك مما جاء به الكتاب الكريم، والأحاديث الصحيحة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم .

وقد عنى الإمام ابن تيمية عناية بالغة بإثبات هذه الصفات والرد على من أنكرها من المتكلمين والفلاسفة، ووضع فى ذلك رسائل على جانب عظيم من

---

(١) أنظر (دفع شبه التشبيه بأكف التنزيه) لابن الجوزى بتحقيق الشيخ محمد زاهد الكوثرى من ص ٤٦ إلى ٩١

الأهمية منها (العقيدة الحموية الكبرى) و (العقيدة الواسطية) إلى جانب ما يوجد مبثوثا فى معظم كتبه من محاورات طويلة لاسيما كتابه (منهاج السنة) وكتابه فى الرد على تأسيس التقديس للرازى .[1]

والإمام ابن تيمية هو لسان الحنابلة الناطق بآرائهم وبإثبات هذه الصفات والرد على المنكرين لها . ومن ذلك إثباته للاستواء على العرش، دون أن يكون محتاجا إليه، استواء يليق بجلاله ويختص به، فكما أنه موصوف بأنه بكل شيء عليم ولا يجوز أن يثبت للعلم خصائص الأعراض التى لعلم المخلوقين فكذلك هو سبحانه فوق العرش ولا يثبت لفوقيته خصائص فوقية المخلوق على المخلوق ولوازمها [2]

أما ما يلزم هذه الفوقية من الجهة والحيز فالإمام ابن تيمية يمنعه إذا أر يد به أمر وجودى، إذ لا موجود غير الخالق والمخلوق، والله لا يحيط به شيء من المخلوقات، فهو ليس فى جهة بهذا المعنى، وإن أريد به أمر عدمى وهو ما فوق العالم فليس هناك إلا الله، فإذا قيل إنه فى جهة كان معنى الكلام أنه هناك فوق العالم حيث انتهت المخلوقات فهو فوق الجميع عال عليه [3]

ولعل الإمام ابن تيمية فى إثباته للجهة بالمعنى المذكور – كما يقول الأستاذ الدكتور محمد خليل هراس – قد تأثر إلى حد ما بابن رشد الذى صرح بإثبات الجهة فى كتابه (الكشف عن مناهج الأدلة) وفرق بينها وبين المكان [4]

ونحن نقول: كيف نعبر عن أمر عدمى بظرف المكان (هناك) وكيف نتحدث عن أمر عدمى بنفس ما استخلصناه من أمور وجودية كالفوقية والاستواء؟ وإذا كنا هنا نعانى من ضيق اللغة البشرية فلماذا فتحنا الملف بوصاية العقل، ولم نغلقه بوصاية التوقف والتفويض؟

---

(١) أنظر كتاب (الإمام ابن تيمية السلفى)للشيخ محمد خليل الهراس ط ١٩٥٢، ص ١٤٤

(٢) منهاج السنة ج ١ ص ٢٦٢، ومجموعة الرسائل الكبرى ص ٤٢٩ العقيدة الحموية

(٣) منهاج السنة ج ١ ص ٢١٦

(٤) كتاب الإمام ابن تيمية السلفى ص ١٥٤، والكشف عن مناهج الأدلة ص ٩٣

وكيف يقبل الإمام ابن تيمية الأمر العدمى فى صفة الله خلافا لما أنكره من ذلك على أصحاب الصفات السلبية .؟

وألا نتعرض بذلك لوصفه تعالى بأمرين متناقضين معا فى هذا الاستواء: الأول كونه وجوديا ضرورة عدم أخذ المذهب بالصفات السلبية المحضة، والثانى كونه عدميا وهو هذه الجهة التى يقول عنها الإمام الجليل ؟

ولم يقتصر الإمام فيما يثبته على حد النص، ولكننا نجده يغوص فى الاستنتاجات والقياسات فى هذه المسألة كما نجد فى كتابه " الرسالة العرشية". إذ يثبت للعرش وزنا، وأنه أثقل الأوزان دون تأويل [1]، وأنه يمكن لقائل أن يقول: إنه محيط بالأفلاك، أو إنه فوقها وليس محيطا بها (كما أن وجه الأرض فوق النصف الأعلى من الأرض، وإن لم يكن محيطا بها !) على حد قوله ، وهو – أى العرش - لا يخلو: إما أن يكون كريا كالأفلاك، ويكون محيطا بها، وإما أن يكون فوقها وليس هو كريا، وإن كان الأول فالجهة العليا هى جهة المحيط، والجهة السفلى هى جهة المركز كسائر الأفلاك، وليس لها غير هاتين الجهتين، بخلاف الحيوان الذى له جهات ست، وليس لهذه الجهات الست فى نفسها صفة لازمة بل هى بحسب النسبة والإضافة، (لكن جهة العلو والسفل التى للأفلاك لا تتغير فالمحيط هو العلو والمركز هو السفل، مع أن وجه الأرض التى وضعها الله للأنام وأرساها بالجبال هو الذى عليه الناس والبهائم والشجر والنبات والجبال والأنهار الجارية، فأما الناحية الأخرى من الأرض فالبحر محيط بها، وليس هناك شيء من الآدميين وما يتبعهم، ولو قدر أن هناك أحدا لكان على ظهر الأرض، ولم يكن من فى هذه الجهة تحت من فى هذه الجهة، ولا مَن فى هذه تحت مَن فى هذه .. فكما أن جوانب الأرض المحيطة بها وجوانب الفلك المستديرة ليس بعضها فوق بعض ولا تحته فكذلك من يكون على الأرض من الحيوان والنبات والأثقال فلا يقال إنه تحت أولئك، وإنما هذا خيال الإنسان وهو تحت إضافى)

---

(١) ١٨ الرسالة العرشية لابن تيمية نشر قصى محب الدين الخطيب عام ١٣٩٩ هـ ص ١٠-١٣-١٤

وإنه ليلزم على مذهبه أن نقول بالفوق الإضافى قياسا على التحت الإضافى لولا أن هذا القول يعكر قضية الفوقية عموما .

وإنه ليلزم على مذهبه كذلك أن نعمم القول بالنسبية فى المخلوقات جميعا، فالفلك يصدق عليه الجهات الست أيضا: بنسبة بعضه إلى بعض، وبعضه إلى المركز، ونسبة القائم عنده إليه لولا أن هذا التعميم يعكر قضية الفوقية عموما كذلك .

وأخيرا فإنه ليلزم استبعاد هذه التفصيلات التى استنبطها الإمام عن العرش أخذا بما عبر به من مبدأ هو أقرب ما يكون إلى التسليم والتفويض والتنزيه فى قوله (فما وصف الله من نفسه وسماه على رسوله سميناه كما سماه ولم نتكلف منه علم ما سواه، لا هذا ولا هذا، لا نجحد ما وصف، ولا نتكلف معرفة ما لم يصف)[1]

وفى إثبات **صفة العلو** لله تعالى يستدل الإمام ابن تيمية بالفطرة والسمع:

فالفطرة مجبولة على الاعتراف لله بالعلو، وتبدو مظاهر هذه الفطرة فى التوجه للعلو حين الدعاء والابتهال، ويحكى الإمام ابن تيمية ما يسمى قصة الهمدانى مع إمام الحرمين أنه سأله محتجا عليه: بماذا تفسر ما طبعت عليه فطرتنا من التوجه للعلو حين التوجه إلى الله تعالى؟ فلم يجد الجوينى عن ذلك جوابا إلا قوله (لقد حيرنى الهمدانى) [2]

والقصة هنا أشبه بالقصة التى تروى عن أبى على الجبائى وما أسكته به الإمام أبو الحسن الأشعرى عندما سأله فى مسألة الصلاح والأصلح عن الثلاثة: المؤمن والكافر والصبى، والتعليق الساخر الذى علق به المقبلى دفاعا عن الجبائي[3]،

---

(١) الرسالة العرشية ص ٢٠ - وما بعدها .

(٢) أنظر كتاب الاستقامة لابن تيمية، ضمن مجموعة الفتاوى تحقيق عبد الرحمن النجدى ط ٢ ج١ ص ١٦٧، و كتاب (الإمام ابن تيمية وموقفه من قضية التأويل) للدكتور محمد السيد الجليند ص ٣٨١ - ٣٨٥

(٣) أنظر ما كتبناه عن ذلك فى كتابنا (الفرق الإسلامية فى الميزان) ص ٢٩١ فى سبب خروج الأشعرى على المعتزلة .

بقوله: (هذه الحكاية هوس، وأدنى المعتزلة – فضلا عن شيخهم – يقول من جواب الله على الصغير: " التكليف فضلى أتفضل به على من أشاء "إلخ)[1]

إذ يمكن أن نقول هنا: ما أيسر أن يقول الجبائى: تلك فطرة صادقة هذبها الإسلام .

أما أنها صادقة ففى دلالة هذا التوجه للعلو على انعتاق القلب من التوجه للأوثان القائمة بين يدى البشر من ناحية، ودلالته على الإحساس بعلو المكانة – لا المكان أو الجهة – من ناحية أخرى، ويمتنع أن يكون إحساسا بعلو الجهة أو المكان، لأنها حينئذ كان من الممكن أن يتحقق لها الاستجابة لهذا الإحساس لو أن النظر كان لموضع القدمين من حيث ما هو معروف عن وجود السماء - ومن ثم العلو - وأنها محيطة بالكرة الأرضية من جميع الجهات .

وأما أنه قد هذبها الإسلام – كشأنه فى كل الأمور الفطرية: يلتقى معها ليرتقى بها - فذلك ما يقتضيه قوله تعالى: ﴿ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ ٱلْوَرِيدِ ﴾ ١٦ ق، وما يتبين من رفض التوجه لأعلى حين الصلاة كما هو معروف من سنة رسول الله من النظر حين الصلاة إلى موضع السجود، وإلا فلقد لكان من الواجب النظر إلى أعلى فى لحظات الصلاة، وهو ما لم يقره رسول الله صلى الله عليه وسلم .

وربما قيل: إن توجيه الرسول بالنظر إلى موضع السجود هو للتخلق بأدب الحياء فى حضرة الصلاة بين يدى الله .

ولكنه يُردُّ على ذلك: بأن هذا يعنى أن القول بالعلو متاح سواء عند النظر إلى أعلى أو إلى أسفل،، فلم يعد للنظر إلى أعلى عندئذ دلالة خاصة فى الموضوع .

على أنه من المشكوك فيه أن يكون التوجه لأعلى توجها فطريا، وإنما هو تعبير عن عادة متوارثة اجتماعيا، بدليل وجود طائفة عريضة من الناس لا تفعل ذلك، ولكن تستغرق ذاتيا عند الدعاء .

---

(١) أنظر كتابه (العلم الشامخ فى إيثار الحق على الآباء والمشايخ) ص ٢٢٩، ٣٣٠، وتفصيل ذلك فى كتابنا عن الصلاح والأصلح ص ١٢٥

وأما استدلاله بالسمع فمن خلال صعود الملائكة وقصة المعراج، وهو فى الواقع صعود للمخلوق لا يدل على أكثر من احتياجه إليه فى خلقته ليخلص ذاتا وهيئة للحالة التى ينعم الله بها عليه، وبعبارة أخرى لكى يصل إلى المكان الذى تصلح فيه خلقته لتلقى ذلك الإنعام دون أن يكون لذلك أية دلالة بالنسبة لذات الله تعالى [1]، وهو إعداد شبيه من هذا الوجه بما كان من إعداد رسول الله صلى الله عليه وسلم لتلقى الوحى، سواء نظرنا إلى شق صدره، أو نظرنا إلى ما كان يعترى جسده من تغيرات حين نزول الوحى ..

وأما صفة النزول فلم يرد ذكرها فى القرآن الكريم ولكن ورد بها حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم فيما خرجه الإمام البخارى بسنده عن أبى هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: (ينزل [2] ربنا تبارك وتعالى كل ليلة إلى السماء الدنيا حين يبقى ثلث الليل الآخر فيقول: من يدعونى فأستجيب له، من يسألنى فأعطيه، من يستغفرنى فأغفر له) وروى مثله من حديث أبى هريرة أيضا كل من مسلم، والترمذى، وأبوداود، وابن ماجة، وأحمد، ومالك، والدارمى . وكلها تتحدث عن النزول حين يبقى ثلث الليل الأخير

وفى روايات أخرى بألفاظ مختلفة جاء الحديث عن النزول أنه يكون حين يمضى ثلث الليل الأول، وذلك من حديث أبى هريرة فى زيادة الجامع الصغير للسيوطى، ومن حديث على ابن أبى طالب رضى الله عنه، فيما رواه أحمد وأبو يعلى بنحوه .

و جاء فى كتاب العلو للذهبى (ينزل ربنا عز وجل كل ليلة إذا مضى ثلث الليل الأول فيقول: من ذا الذى يسألنى فأعطيه؟ من ذ الذى يدعونى فأستجيب له؟ من

---

(١) ولا يمكن فى هذا الموضوع تجاهل ما أثبته الكندى من التلازم بين المادة والزمان والمكان، أو تجاهل ما أثبته كانط من كون الزمان والمكان مجرد قوالب للمعرفة خاصة بالعقل البشرى، أو تجاهل ما أثبتته نظرية النسبية الحديثة من التلازم بين الزمان والمكان إلى حد استبدال مصطلح الزمكان بهما .

(٢) ينقل الشيخ الكوثرى فى تحقيقه على كتاب (دفع شبه التشبيه) لابن الجوزى ص ٦٥: أن ابن حزم الظاهرى يقول عن هذا النزول: إنما هو فعل يفعله الله تعالى فى سماء الدنيا من الفتح لقبول الدعاء

ذا الـذى يستغفـرنـى فـأغفـر لـه) ويقـول الـذهبـى إن إسنـاده قـوى [1]، وهو متفق عليه.

وجاء فى معارف السنن للترمذى قوله: (وفى الفتح: وقد حكى أبو بكر بن فورك: أن بعض المشايخ ضبط (ينزل) بضم أوله على حذف المفعول، أى يُنزل ملكا، ويقويه ما رواه النسائى بسنده من طريق الأغر عن أبى هريرة وأبى سعيد بلفظ " إن الله يمهل حتى يمضى شطر الليل ثم يأمر مناديا يقول: هل من داع فيستجاب له " الحديث، وفى حديث عثمان ابن أبى العاص " ينادى مناد: هل من داع يستجاب له " الحديث . قال القرطبى: وبهذا يرتفع الإشكال، ولا يعكر عليه ما فى رواية رفاعة الجهنى "ينزل الله إلى سماء الدنيا، فيقول: لا يسأل عن عبادى غيرى" لأنه ليس فى ذلك ما يدفع التأويل المذكور اهـ. وفى العمدة بعد رواية الحديث من طريق الأغر وصححه عبد الحق) اهـ [2]

والإمام ابن تيمية يؤكد على معنى النزول كما جاء باللغة العربية، وأنه لو أريد النزول بغير معناه اللغوى، لكان خطابا بغير العربية واستعمالا للفظ المعروف له معنى فى معنى آخر وهذا لا يجوز [3]

لكن: كيف نأخذ النزول بمعناه الحقيقى منسوبا إلى الله تعالى مع وجود صارف يصرف عن ذلك: وهو أنه ما من وقت فى الأرض إلا وهو ثلث ليل فى مكان ما، فهل نأخذ بالمعنى الحقيقى هنا منسوبا إلى الله تعالى وعندئذ يكون النزول دائما ونتوجه إلى الله فى أى وقت لأنه نازل فيه بغير انقطاع ويفرغ الحديث من معناه فى نصه على ثلث الليل أم يكون للحديث معنى غير معناه الظاهر؟

---

(١) كتاب العلو ص ٥٩ نقلا عن كتاب (ابن تيمية السلفى) للدكتور محمد خليل هراس ص ١٥٤

(٢) معارف السنن للترمذى مع فوائد الحافظ الشيخ محمد أنور الكشميرى، تأليف الشيخ محمد يوسف البنورى ج ٤ ص ١٣٨

(٣) أنظر " فتيا فى مسألة العلو " ضمن مجموعة الفتاوى والرسائل تحقيق عبد الرحمن النجدى ط ٢ ج ٥ ص ١٤٦-١٤٧، ورسالة الجمع بين علو الرب وقربه ضمن المجموعة المذكرة ج٥ ص ٢٣٢، و كتاب (ابن تيمية السلفى) للدكتور محمد خليل هراس ص ١٥٥ - ١٥٦

ومع ذلك فمعنى النزول عند الإمام ابن تيمية كما جاء فى تفسيره لسورة الإخلاص: صفة لله عز وجل لا يماثل نزول الخلق، كما أن استواءه لا يماثل استواء الخلق (وهو ليس من جنس ما نشاهده من نزول هذه الأعيان المشهودة حتى يقال يستلزم تفريغ مكان وشغل آخر) .

منهج الإمام ابن تيمية فى الصفات:

أسس الإمام ابن تيمية مذهبه فى الصفات [1] - بصفة عامة على أربع قواعد أساسية:

القاعدة الأولى: أن كل ما أثبته الله لنفسه أو أثبته له رسوله صلى الله عليه وسلم من صفات يجب إثباته .

وما صرح الله تعالى أو رسوله صلى الله عليه وسلم بنفيه يجب نفيه .

وما لم يصرح الشرع لا بنفيه ولا بإثباته يجب استفسار قائله ؛ فإن أراد به معنى صحيحا موافقا لما أثبته الشرع قبل، وإن كان مما نفاه الشرع وجب رده .

وإن كان اللفظ قد أثبت به حق وباطل،أو نفى به حق وباطل، أو كان مجملا يراد به حق وباطل، وصاحبه أراد به بعضها ولكن عند الإطلاق يوهم الناسَ أو يفهمهم ما أراد وغير ما أراد فهذه الألفاظ لا يطلق إثباتها ولا نفيها .[2]

ويمثِّل الإمام ابن تيمية بالألفاظ التى تنازع فيها من ابتدعها من المتأخرين مثل لفظ الجوهر والمتحيز والجهة ونحو ذلك، فلا تطلق نفيا ولا إثباتا حتى ينظر فى مقصود قائلها، فإن أراد بالنفى أو الإثبات معنى صحيحا موافقا لما أخبر به الرسول صلى الله عليه وسلم صُوِّب المعنى الذى قصده بلفظه، ولكن ينبغى أن يعبر عنه بألفاظ النصوص، لا يعدل إلى هذه الألفاظ المبتدعة المجملة إلا عند الحاجة، مع قرائن تبين المراد بها .

---

(١) أنظر الدراسة القيمة للأستاذ الدكتور محمد خليل هراس فى كتابه بعنوان (الإمام ابن تيمية السلفى) المنشور عام ١٩٥٢

(٢) تفسير سورة الإخلاص للإمام ابن تيمية

والحاجة مثل أن يكون الخطاب مع من لا يتم المقصود معه إن لم يخاطب بها.

وأما إن أريد بها معنى باطل نفى ذلك المعنى، وإن جُمع بين حق وباطل أثبت الحق وأبطل الباطل . وإذا اتفق شخصان على معنى وتنازعا: هل يدل ذلك اللفظ عليه أم لا ؛ فيعبر عنه بعبارة يتفقان على المراد بها، وكان أقربهما إلى الصواب من وافق اللغة المعروفة .[1]

وفى رأيى أن التطبيق الدقيق لهذه القاعدة الذهبية – وقد ذكرها من قبل الإمام ابن الجوزى فيما ذكره من أسباب الوقوع فى التشبيه – من شأنه أن يضمن استبعاد الأخبار والإضافات عن مستوى الصفات .

ومن ناحية أخرى فما أجدر هذه القاعدة أن يُتعامل بها مع الألفاظ والمصطلحات العصرية التى تطرح فى مجال الفكر الدينى المعاصر ويراد بها معان مختلفة يظهر بعضها ويختفى بعضها تبعا لمستويات النقـاش، من مثل: القـوة الكونية، والمهنـدس الأعظم وتطور الأديان، والنسبية التاريخية، والأديان السماوية، والضرورة الاجتماعية للدين، وحتمية قوانين الطبيعة، وحقوق الإنسان إلخ.

القاعدة الثانية: نفى مماثلة الله تعالى لشيء من خلقه فى ذاته وصفاته وأفعاله، فهو لا يماثل شيئا، ولا يماثله شيء، وكل ما ثبت له تعالى من صفات الكمال فهو مختص به لا يشركه فيه غيره .

وإذا كان هناك من الأسماء ما يطلق على صفات الله كما يطلق على صفات خلقه فإن هذا ليس إلا محض اشتراك فى الاسم،لا يقتضى مماثلة صفاته لصفاتهم أصلا، فتسميته تعالى قادرا وتسمية العبد قادرا لا توجب مماثلة قدرة الله لقدرة العبد، وكذا تسميته عالما ومريدا وحيا وسميعا وبصيرا ومتكلما مع تسمية عباده بهذه الأسماء لا يستلزم أن علمهم كعلمه، ولا إرادتهم كإرادته، ولا حياتهم كحياته،إلخ

وبيان هذا أن ما يوصف الله به ويوصف به العباد يوصف الله به على ما يليق به، ويوصف العباد على ما يليق بهم من ذلك .

---

(١) منهاج السنة ج ١ ص ٣٤٩

فللصفة ثلاثة اعتبارات: تارة تعتبر مضافة إلى الرب، وتارة تعتبر مضافة إلى العبد، وتارة تعتبر مطلقة لا تختص بالرب ولا بالعبد .

فإذا أضيفت كقدرة العبد وقدرة الله فهى تتبع الموصوف مخلوقا وغير مخلوق، وإن أطلقت كالقدرة والعلم والإرادة فهو مجمل لا يقال عليه مخلوق ولا غير مخلوق حتى يضاف .[1] وأقول: اللهم إلا أن تكون أل فى قوله " العالم " للاستغراق " فهى عندئذ لا تكون إلا للخالق .

ويستدل الإمام ابن تيمية لنفى المماثلة من السمع بمثل قوله تعالى: ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ﴾ وقوله تعالى: ﴿ هَلْ تَعْلَمُ لَهُۥ سَمِيًّا ﴾ وقوله تعالى: ﴿ قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ۝١ ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ ۝٢ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ۝٣ وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ ﴾ .

ويستدل على نفى المماثلة من العقل بأن المتماثلين يجوز على أحدهما ما يجوز على الآخر، ويجب له ما يجب له ويمتنع عليه ما يمتنع عليه .ومعلوم أن كل ما سواه تعالى ممكن قابل للعدم،بل معدوم مفتقر إلى فاعل، ومصنوع مربوب محدث، فلو ماثل تعالى غيره فى شيء من الأشياء للزم أن يكون هو والشيء الذى ماثله فيه ممكنا قابلا للعدم، بل معدوما مفتقرا إلى فاعل،مصنوعا مربوبا محدثا .[2]

القاعدة الثالثة: أن الكمال ثابت لله تعالى، بل الثابت له أقصى ما يكون من الأكملية،بحيث لا يكون وجود كمال لا نقص فيه { كالعلم . بخلاف الشفقة } إلا وهو ثابت للرب تعالى . وكل كمال ثبت للمخلوق وجاز أن يتصف به الخالق كان الخالق أولى به، وكل نقص تنزه عنه المخلوق فالخالق أولى بتنـزيهه عنه .

ويستدل الإمام ابن تيمية لثبوت الكمال له سبحانه وتعالى بوجوه نقلية وعقلية.

فمن النقل مثل قوله تعالى: ﴿ أَفَمَن يَخْلُقُ كَمَن لَّا يَخْلُقُ ﴾ وقوله تعالى حكاية عن إبراهيم عليه السلام: ﴿ يَٰٓأَبَتِ لِمَ تَعْبُدُ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ وَلَا يُغْنِى عَنكَ شَيْـًٔا ﴾.

---

(١) مجموعة الرسائل والمسائل ج ٢ص ٥٤
(٢) منهاج السنة ج١ ص ١٩٥

وأما الحجج العقلية فيعتمد فيها الإمام ابن تيمية على قياس الأولى،إذ كلما كان الكمال ممكن الوجود ممكنا للمفضول فلأن يمكن للفاضل بطريق الأَولى، ولأن ذلك الكمال استفاده المخلوق من الخالق، والذى جعل غيره كاملا هو أحق بالكمال منه فالذى جعل غيره قادرا أولى بالقدرة، والذى جعل غيره عالما كان أولى بالعلم، والذى جعل غيره حيا أولى بالحياة .[1]

ونلاحظ هنا أن الإمام الماتريدى استخدم صورة من القياس هى قياس الأَولى، سابقا بذلك ما جاء به الإمام ابن تيمية فى هذا الموضوع: وهو أن كل كمال ثبت للممكن لا نقص فيه بوجه من الوجوه - وهو ما كان كمالا للموجود غير مستلزم للعدم فالواجب القديم أولى به

وأن كل نقص وعيب فى نفسه - وهو ما تضمن سلب هذا الكمال - إذا وجب نفيه عن شيء ما من أنواع الممكنات فإنه يجب نفيه عن الرب تبارك وتعالى بطريق الأولى .

وقد استخدم الماتريدى هذا القياس فى إثبات الكلام لله .[2]

وهنا يؤكد الإمام ابن تيمية بطريقته: أن الكمال لا يكون إلا أمرا وجوديا، أو يتضمن أمرا وجوديا، أما العدم المحض فليس بشيء فضلا عن أن يكون كمالا، ومن هنا يأتى مدخله فى الطعن على الفلاسفة والمعتزلة والأشاعرة فى وصف الله بصفات السلوب كأن يقولوا عن الله إنه (لا هو داخل العالم ولا خارجه) ويراه مستلزما لعدم ما وصف به .[3]

وفى إطار الحجج العقلية التى سيق فيها هذا الدليل نحسب أن طعن صفات السلوب - التى برأى الإمام ابن تيمية أنها لا تقتضى وجودا ومن ثم تدل على عدم

---

(١) مجموعة الرسائل والمسائل ج ٥ ص ٤٣ - ٤٦، و منهاج السنة ج١ ص ١٩٤ ن وهنا تأتى مشكلة قياس الغائب على الشاهد .
(٢) المغربى ص ٦٩ نقلا عن كتاب " التوحيد" للماتريدى
(٣) مجموعة الرسائل الكبرى ص ١١٦ رسالة الفرقان .

الموصوف – يؤدى إلى أمور أولها: أنه يبدو كمن يشترط للموجود أن يكون قابلا للتصور بحسب الذهن البشرى الأمر الذى لا يتحقق عندما تمحو هذه السلوب تلك الصورة، وهذا غير صحيح، بناء على محدودية العقل البشرى، وقوانينه الخاصة فى ممارسة التفكير، وحسب المذهب فى: عدم مماثلة الخالق للمخلوق .

ثانيها: أن المكان والزمان كليهما من إبداعات الله، والوجود منه ما هو خاضع للمكان والزمان، وما ليس خاضعا له، وهذا الأخير هو الذى يوصف بأنه لا داخل ولا خارج، لأن الداخل والخارج كليهما من الأمور المكانية، والله ليس خاضعا للمكان لأنه خالقه، وموجود قبله .

هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فللمعترض أن يذهب إلى أن الزمان والمكان أمران ذاتيان للعقل البشرى، وقالبان لازمان له يصب تفكيره فيهما بحكم العادة[1]، فلا يحكم بهما على وجود الله الذى هو فى ذاته فوق التصور العقلى المحدود بمحدودية البشر عموما .

ثالثها: أنه لا سلب إلا ويتضمن إثباتا لوجود، ضرورة انتفاء العدم المطلق، وفى السلوب التى يطلقها المعتزلة – مثلا – تضمين معنى الوجود المتصف بالكمال المطلق لمن اتصف بها . ولأن القول بأنه (لا داخل العالم ولا خارجه) ليس عدميا محضا، ولكنه بالنسبة للعالم .

وهنا يأتى سؤال: إذ ما القول فى الروح والعقل والنفس بالنسبة للجنس البشرى؟

القاعدة الرابعة فى معنى التأويل : وهذه القاعدة ترجع إلى أصل آخر عند الإمام ابن تيمية فى موقفه من المحكم والمتشابه والحقيقة والمجاز:

---

(١) لا بأس أن نستحضر هنا ما ذكره بعض فلاسفة نظرية المعرفة من أن للعقل قالبا خاصا فى التفكير لا يتعداه، من ذلك قالب الزمان والمكان، وما قرره بعضهم من أن العقل البشرى لا يمكنه أن يمارس التفكير فى موضوع إلا على أساس مشابهته بموضوع سابق وممايزته له وعلاقة يقوم بربطها بين شيئين فى الوقت نفسه: أنظر الفلسفة الأوربية الحديثة .

و الإمام ابن تيمية ينكر أن يكون هناك متشابه بمعنى أن معرفة المعنى المقصود من الآية مستحيل لا يمكن دركه كما يدعى ذلك من يدعيه من المتكلمين [(١)]، مع ملاحظة أن هذا الادعاء لم يكن قاصرا على من يحسبون من المتكلمين .

وللتأويل معان ثلاثة عند الإمام ابن تيمية: أن يراد به تحقيق الأثر الواقعى المحسوس لمدلول الكلمة كما فى قوله تعالى عن يوم القيامة ﴿ **هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُۥ** ﴾ أى وقوعه، والثانى أن يراد به التفسير والبيان، والثالث أن يراد به المعنى الذى أحدثه بعض اللغويين وأخذ به بعض المتكلمين، وهو صرف اللفظ عن ظاهره إلى معنى آخر يحتمله اللفظ لدليل يقترن به مع قرينة مانعة من المعنى الحقيقى، وهو المجاز . وهو يرى أن من وقف على لفظ الجلالة فى الآية فمراده بالتأويل الذى لا يعلمه إلا الله ما يؤول إليه الأمر كوقت الساعة وما إلى ذلك كما جاء فى قوله تعالى: ﴿ **هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُۥ ۚ يَوْمَ يَأْتِى تَأْوِيلُهُۥ يَقُولُ ٱلَّذِينَ نَسُوهُ مِن قَبْلُ قَدْ جَآءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِٱلْحَقِّ** ﴾ ٥٣ الأعراف، وبالتأويل الذى يعلمه الراسخون فى العلم التأويل بمعنى التفسير والبيان، ولا وجود لما يقال إنه متشابه لا يُعلم[(٢)]. ولم يتردد – كما يقول الدكتور محمد الجليند – فى تسمية التأويل بالمعنى الثالث تحريفا وتبديلا لكتاب الله[(٣)].

ونحن نرى **أن هذا الفهم للآية هو نوع من التأويل الخاص**، وأن منهج التسليم والتفويض والتنزيه لا يتضمن بالضرورة شيئا من صرف الكلام عن ظاهره، وإنما يترك الأمر لعلم الله: سواء فى ناحية الأخذ بالظاهر على معنى يليق بذاته تعالى دون

---

(١) تفسير سورة الإخلاص ص ١٢٤ – ١٢٦

(٢) تأمل ما يقوله ابن عقيل فى قوله تعالى: ﴿ **قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّى** ﴾ مخالفا لذلك: (قال من كفَّ خلقه عن السؤال عن مخلوق، فكفُّـهم عن السؤال عن الخالق أولى) دفع شبه التشبيه لابن الجوزى ص ٤٦

(٣) أنظر "الإكليل فى المتشابه والتأويل " لابن تيمية ضمن مجموعة الرسائل والفتاوى تحقيق عبد الرحمن النجدى ط٢ ج١٣ ص ٢٧٤-٢٩٢، ص٢٩٤-٢٩٨، وكتاب (الإمام ابن تيمية وموقفه من قضية التأويل) للدكتور محمد السيد الجليند طبعة مجمع البحوث الإسلامية عام ١٩٧٣ ص ١٥١ – ١٥٣ – ١٥٥

الخوض فى صرفه عن هذا الظاهر أو فى ناحية تصوره أو تحديده أو تفسيره أو تبيينه، على حد سواء: بدافع التسليم والتنـزيه معا .

ومهما قيل من أن مجرد صرف الكلام عن معناه الظاهر يعتبرخوضا واشتراكا فى التأويل مع المؤولين فإننا نرى أن من المبالغة أن يسمى هذا الصرف تأويلا باعتبار أن التأويل كما يقول ابن المرتضى فى كتابه إيثار الحق [1]: (هو الحقيقة التى يؤول إليها الكلام)، وبناء عليه فإن هؤلاء وإن صرفوا معنى لكنهم لم يثبتوا معنى مكانه، إنه الجانب السلبى من التأويل على أقصى تقدير .

ومع ما ذهب إليه الإمام ابن تيمية فى مسألة التأويل نجده يقول فى رده على النصارى فى قولهم بالآب والابن (لفظ الابن يعبر به عمن ولد الولادة المعروفة، ويعبر به عمن كان هو سببا فى وجوده، كما يقال ابن السبيل لمن ولدته الطريق، فإنه لما جاء من جهة الطريق جعل كـأنه ولده . ويقال لبعض الطير: ابن الماء، لأنه يجيء من جهة الماء، ويقال: كونوا من أبناء الآخرة، ولا تكونوا من أبناء الدنيا) [2] وهو يصرف الكلام عن أصل وضعه ضـــرورة فى قول الرسول صلى الله عليه وسلم (الحجر الأسود يمين الله فى الأرض)، وفى قوله تعالى: ﴿ وَهُوَ ٱلَّذِى فِى ٱلسَّمَآءِ إِلَٰهٌ وَفِى ٱلْأَرْضِ إِلَٰهٌ ﴾ وفى قوله تعالى: ﴿ وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ ﴾ .

الإمام ابن تيمية والمجاز:

ما معنى أسدا فى قولك رأيت أسدا يقود المعركة؟ أليس لها معنى حقيقى وهو الحيوان المعروف بحكم الوضع؟ ولها معنى مقصود بحكم القرينة وهو القائد الشجاع؟

ينكر الإمام ابن تيمية الأصل الوضعى لتقسيم الكلام إلى حقيقة ومجاز، وينطبق

(١) " إيثار الحق على الخلق فى رد الخلافات إلى المذهب الحق "، لمحمد بن إبراهيم بن على بن المرتضى المعروف بابن الوزير ت ٨٤٠ هـ طبعة مطبعة الآداب والمؤيد بالقاهرة عام ١٣١٨ هـ ص٩١

(٢) الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح ل الإمام ابن تيمية ج ٢ ص ٣٤٦

ذلك – فى رأيه – أيضا على علماء السلف و النحو واللغة، وعلماء أصول الفقه الذين يعتد بهم .

ويسانده بعض أتباعه بقولهم بأن الأصل فى اللغة هو الإلهام [١]، ولا دليل على الوضع، وهذا يفتح الباب لادعاء الإلهام لكل من هب ودب، وهذه هدية ثمينة مجانية للباطنية، أما إذا أريد بالإلهام ما يحدث فى بداية ظهور اللغة فهو عود إلى القول بالوضع وإن يكن عن طريق الإلهام، وعود إلى صلب المشكلة من ناحية ثانية .

ويعترف الإمام ابن تيمية بأن المقصود فى المثال المذكور القائد الشجاع وليس الحيوان المعروف ولكن على أساس أن اللفظ استعمل استعمالا حقيقيا فى الحالين، بدليل قرائن الحال[٢]

أى أن لفظ أسد لا يستعمل وهو كلمة مفردة إلا على الحقيقة، وأما فى الجملة وسياق العبارة فإنه قد يستعمل للشجاعة أو غيرها فيكون حقيقة فيما استعمل فيه .

وهذا ما يقول به القائلون بالمجاز جملة، وما يسميه الإمام ابن تيمية " سياق العبارة " الذى نقل الكلمة من معنى إلى معنى آخر يساوى عند القائلين بالمجاز: القرينة التى تصرف الكلام عن إرادة المعنى الحقيقى .

ومن هنا ينتهى الخلاف فى الموضوع إلى دائرة الخلاف اللفظى .

أما إنكار المجاز على أساس القول بأنه من المصطلحات المحدثة بعد القرن الثالث، فهو لا يعنى إنكار المجاز، لأن القول بالمجاز لم يكن إنشاء له ولكن كشفا عن وجوده فى طبيعة اللغة، كالقول فى علم النحو المحدث بالفاعل والمفعول و حروف الجر، والمبتدأ والخبر، بل فى مصطلحات علم الكلام التى يستعملها الإمام ابن تيمية نفسه كالصفات الخبرية وجواز قيام الحادث بالقديم، وهذه بدهيات .

---

(١) أنظر كتاب (الإمام ابن تيمية وموقفه من قضية التأويل) للدكتور محمد السيد الجليند ص ٣٦٣، ٣٦٩والمؤلف من أتباع الإمام ابن تيمية فى سائر موضوعاته

(٢) " الحقيقة والمجاز " لابن تيمية ضمن مجموعة الرسائل والفتاوى تحقيق عبد الرحمن النجدى ط٢ ج ٢٠ ص٤٠٣ ، ٤٥١، ومابعدها

إن اعتبار المجاز تحريفا ليس إلا إنكارا لطبيعة اللغة، ومكابرة فى أصل نشأتها وقوانين تطورها، وتناقضا بين موقفين: إنكار وضعيتها عند ما يقول المخالف فى لفظ ما إن له معنى حقيقيا جاء فى أصل الوضع، ثم ادعاء معرفة أصل الوضع فى نفس الوقت عند ما يقول التيميون إن أصل الوضع فى اللغة هو الإلهام، أو عندما يقولون إن اللفظ يوضع لمعان مختلفة بحسب السياق وضعا حقيقيا، وأخيرا فهو فصل للقرآن عن مصدر إعجازه القائم فيما يقوم عليه على أساليب المعانى والبيان والبديع وفى صلب ذلك يأتى المجاز بأنواعه وتشبيهاته واستعاراته وكناياته.

ويتابع الإمام ابن القيم شيخه فى إنكار التأويل فيقول: (نصف الله تعالى بما وصف به نفسه وبما وصفه به رسوله من غير تحريف ولا تعطيل ومن غير تشبيه ولا تمثيل، بل نثبت له سبحانه ما أثبته لنفسه من الأسماء والصفات، وننفى عنه النقائص والعيوب ومشابهة المخلوقات إثباتا بلا تمثيل، وتنزيها بلا تعطيل .. ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ والكلام فى الصفات كالكلام فى الذات، فكما أنا نثبت ذاتا لا تشبه الذوات فكذلك نقول فى صفاته إنها لا تشبه الصفات، فليس كمثله شيء لا فى ذاته ولا فى صفاته ولا فى أفعاله، فلا تشبه صفات الله بصفات المخلوقين ولا نزيل عنه سبحانه صفة من صفاته لأجل تشنيع المشنعين وتلقيب المفترين)[1].

وهذا فى رأينا هو أساس ما ينبنى عليه منهج التسليم والتفويض والتنزيه.

ملاحظات إجمالية للمنهج العملى فى مسألة المتشابهات.

الملاحظة الأولى: إنه من الطبيعى طبقا لشروط المعرفة العقلية أن يتورط العقل فى التشبيه، حيث تُخضع هذه الشروط الموضوعَ الجديد للمشابهة مع موضوع قديم، كما تخضعه فى نفس الوقت للمخالفة بينهما، ثم لعلاقة نسبية بين الذات والموضوع، وإلا لم تتحقق المعرفة، وهنا يأتى دور الإرادة التى ترفض هذه الشروط، كلما كان

---

(١) الشافية الكافية فى الانتصار للفرقة الناجية لابن القيم مطبعة التقدم العلمية بمصر عام ١٣٤٤ هـ ص ٨٥، ٨٦

الموضوع هو الذات الإلهية وصفاتها التى لم ترد فى الوحى، لأنها ليست مما يمكن للعقل إجراء المشابهة بينها وبين موضوع سابق .[١]

وفى هذا الموضوع تثار مسألة قياس الغائب على الشاهد وفيها يرد الماتريدى على القائلين بالتسوية بينهما - ادعاء منهم بأن الشاهد أصل ما غاب عنه ولا يخالف الفرع أصله - ويرى أن هذا قلب للحقيقة إذ الغائب أصل للشاهد، والأصل عنده أن الشاهد قد يدل على الغائب وهو - أى الغائب - خلافه [٢]

ومن هنا يقول الإمام الطحاوى (لا تبلغه الأوهام[٣] ولا تدركه الأفهام[٤] ولا تشبهه الأنام) يقول العلامة الغنيمى: فكل ما تخيل فى الوهم أو تصور فى الفهم فالله سبحانه وتعالى بخلافه، وهو سبحانه خالق التخيل فى الفهم والتصور فى الفهم، ومنشَؤه وسوسة الشيطان، وكراهته علامة محض الإيمان) اهـ ثم يقول: (فلا يماثله سبحانه وتعالى شيء لا فى الذات ولا فى الصفات و لا فى الأفعال، فذاته تعالى

---

(١) ومن هنا يقرر الفيلسوف الإنجليزى هبرت سنسر فى كتابه " المبادئ الأولى " أنه وإن كنا لا نملك أن نتصور المطلق بعقولنا فإننا نحكم بعقولنا أنه موجود، وهو يعنى أن فى صميم جهلنا بالمطلق، يوجد اعتراف ضمنى بوجوده، ذلك لأن المطلق الذى حكمنا بعجزنا عن معرفته كان ماثلا أمام أذهاننا لا باعتباره عدما بل باعتباره شيئا، وذلك لأن تفكيرنا بطبيعته يقوم على العلاقات وهكذا يخلص سبنسر إلى القول بأن قوانين الفكر التى تحظر علينا تكوين تصور عن المطلق هى بعينها التى توجب علينا التسليم بوجوده، ويذهب هاملتون الفيلسوف الإنجليزى (١٧٨٨- ١٨٥٦) إلى الإقرار بوجود المطلق وإن كنا لا ندرى عنه شيئا، وذلك لأن أى موضوع معروف فهو جزء من حيث إنه مشروط [ومعارفنا البشرية كلها مشروطة] ومن ثمة فهو مردود إلى لا مشروط، وهذه النسبة تخرجنا من حدود معرفتنا المشروطة، وتجعلنا نثبت وجود المطلق . أنظر المزيد كتابنا " الفكر المعاصر فى ضوء العقيدة الإسلامية"

(٢) المغربى ص ٦٧ – ٦٨ نقلا عن التوحيد للماتريدى

(٣) المراد بالوهم: قوة إنسانية من شأنها إدراك المعانى الجزئية المتعلقة بالمحسوسات: ذكره السيد أبو الحسن على بن محمد الجرجانى الحنفى ت ٨١٦ – فى كتابه " التعريفات "

(٤) المراد بالفهم تصور المعنى من اللفظ .

وهذا بخلاف الاستدلال على وجود الله وعلى صفاته التى تدل عليها أفعاله، فهو أى هذا الاستدلال شيء وهو ممكن، وإدراك الذات شيء آخر وهو غير ممكن .

ليست بجسم ولا جوهر كما أنها ليست بعرض وصفاته ليست حادثة، وأفعاله ليست معلولة ولا مكتسبة) .اهـ[١]

وينقل الغنيمى عن بعض الفضلاء معزوا إلى الشيخ الأكبر[٢]: من فهم معنى قوله تعالى: ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ﴾ لم يفكر قط فى كنه ذات الحق أبدا، وما رأيت أحدا ممن يدعى أنه من فحول العلماء من أصناف النظار إلا وقد تكلم فى ذات الله تعالى بفكره زاعمين أنهم ينزهونه، حتى وقع فى ذلك أبو حامد الغزالى رحمه الله تعالى، لكنه رجع عن ذلك قبل موته، وكان من فضل الله على أن حفظنى من التفكر فى ذاته، فلم أعرفه تعالى إلا من قوله وخبره وشهوده[٣]، فبقى الفكر معطلا فى هذه الحضرة، فشكرنى فكرى على ذلك وقال: الحمد لله الذى عصمنى بك عن التصرف والتعب، فيما لا ينبغى لى أن أتصرف فيه، وكان ذلك مبايعة سابقة، فإنى كنت قد بايعت فكرى ألا يتعب فى التفكر فى ذات الله، وأن يصرف تعبه فى الأغيار، فبايعنى على ذلك، فالحمد لله على صرفه فى الشغل الذى خلق له اهـ[٤]

الملاحظة الثانية: إن هذا الاختلاف فى مسألة المتشابهات نشأ فى رأينا من اقتحام التفكير فى ذات الله وطرح مسألة العلاقة بين الذات والصفات على بساط البحث وهى مسألة لا يمكن البت فيها فيما يتعلق بالعلاقة بين الذات والصفات بالنسبة للمخلوق (الإنسان مثلا) فما بالك بالبحث فى هذه المسألة بالنسبة للذات الإلهية .

وفى رأينا أن ذلك الجدل كله ناشئ من الإسراف فى الثقة بالنظر العقلى، وعدم الالتزام بالأصول الثلاثة التى قدمناها: فى محدودية العقل، وعدم الالتزام بالمنهج العملى، ومحدودية الجدل، والاقتصاد فى هذه الموضوعات مكفول بالوقوف عند النص الصريح، والتفويض فيما لا علم لنا به .

---

(١) شرح الغنيمى للطحاوية ص ٥٥

(٢) هو محمد بن على الطائى المعروف بمحيى الدين بن عربى ت ٦٣٨ هـ شرح الغنيمى للطحاوية ص ٦٠

(٣) مصطلح صوفى يقصد به: حالة من الشعور بالوجد والفقد أو بعبارة أخرى : الحضور أمام الله والغيبة عن الذات، وتصبح الغيبة هى الفناء فى المشاهدة، وهى غير وحدة الوجود .

(٤) شرح الغنيمى للطحاوية ص ٦٠

الملاحظة الثالثة : أن الباحث فى هذه الآيات المتشابهة لا يجد فيها ما يَنسِب إلى الله تعالى ما يوهم التشبيه مقصودا إليه بذاته، على النحو الذى نجد فى تقرير الوحدانية أو العلم أو القدرة أو فى تقرير مخالفته تعالى للحوادث ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ﴾ أو سائر العقائد التى لا يكون المسلم مسلما إلا بها، ففى هذه الصفات يكون القصد واضحا إلى الصفة، ويكون المراد تقريرا مباشرا لاتصافه تعالى بكونه مخالفا للحوادث، أو أحدا، أو عالما أو قادرا وفى هذا يأتى القول الإلهى: ﴿ ٱللَّهُ أَحَدٌ ﴾ و﴿ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ﴾ و﴿ وَٱللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴾ إلى أمثال ذلك مما لا يسهل حصره، أما فى حال نسبة ما يوهم التشبيه فنحن لا نجد ألبتة مثل هذا الأسلوب كأن يقول (لله يد أو لله عين) أو (إن الله ذو يد) أو (إن الله ذو عين) وإنما ينسب الأمر غير مقصود، وإنما يكون طريقا وأسلوبا ومجازا يمر منه إلى تقرير أمر آخر، فقوله تعالى: ﴿ يَدُ ٱللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ ﴾ تأتى لمعنى مختلف عن الكلام عن اليد، و﴿ كُلُّ شَىْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ ﴾ تأتى لمعنى مختلف عن الكلام عن الوجه .

وهذا فرق هام فيما نحن بصدده من الكلام عن الصفات،وهو راجع إلى ما قاله الإمام ابن الجوزى فى أسباب الوقوع فى التشبيه . وقد ذكرناه من قبل .

الملاحظة الرابعة: أن محدودية العقل البشرى – وهو أمر لا ينبغى الاختلاف فيه – تلزمنا بالقول بأن الله تعالى يجوز أن يخاطب عباده بما لا يعلمون جانبا منه، ما دام الأمر لا يتعلق بالتكاليف العملية مثل قوله تعالى: ﴿ وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلرُّوحِ ۖ قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّى ﴾ ٨٥ الإسراء ومثل قوله تعالى: ﴿ يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْأَهِلَّةِ ۖ قُلْ هِىَ مَوَٰقِيتُ لِلنَّاسِ وَٱلْحَجِّ ﴾ ١٨٩ البقرة.

ومن ذلك ما رواه الترمذى فى سننه بسنده عن عبد الله قال جاء يهودى إلى النبى، فقال: يا محمد إن الله يمسك السماوات على إصبع، والأرضين على إصبع، والجبال على إصبع، والخلائق على إصبع، ثم يقول: أنا الملك، قال فضحك النبى حتى بدت نواجذه قال: "وما قدروا الله حق قدره" قال هذا حديث حسن صحيح

وما رواه بسند آخر عن ابن عباس قال: مر يهودى بالنبى فقال له النبى: يا

يهودى حدثنا، فقال كيف تقول يا أبا القاسم إذا وضع الله السماوات على ذه، والأرض على ذه، والماء على ذه، والجبال على ذه، وسائر الخلق على ذه، وأشار أبو جعفر محمد بن الصلت بخنصره أولا ثم تابع حتى بلغ الإبهام فأنزل الله "وما قدروا الله حق قدره" قال أبو عيسى هذا حديث حسن غريب صحيح لا نعرفه من حديث بن عباس إلا من هذا الوجه .

فمن هنا نفهم أن ضحك الرسول صلى الله عليه وسلم لمن تحدث إليه عن الأصابع الخمس التى يحمل الله عليها الخلائق لم يكن ضحك إقرار وتعجب وتقرير كما قيل، وإنما اكتفى الرسول صلى الله عليه وسلم بمدلول ما عقب به وهو قول صلى الله عليه وسلم "وما قدروا الله حق قدره" وكان ضحكه بعد ذلك ضحك تلطف وعطف على الضعف والقلق الإنسانى الذى ينزع بالإنسان إلى سد النقص فى معارفه بما لا يكون تعبيرا دقيقا عن الموضوع . فهذا مبلغ التنزيه وهجران الشرك عند مثله ومثلها وهو ما تقبله رسول الله صلى الله عليه وسلم من قائله، وهو ما يمكن أن نفهمه من ذلك دون أن يكون ذلك معارضا لقوله تعالى: ﴿ وَهُوَ ٱلَّذِى فِى ٱلسَّمَآءِ إِلَـٰهٌ وَفِى ٱلْأَرْضِ إِلَـٰهٌ ﴾ ودون أن يكون معارضا لقوله صلى الله عليه وسلم " تفكروا فى خلق الله ولا تفكروا فى الله " [١]

ومن ذلك أيضا وقريب مما تقدم ما ذكره ابن المرتضى من (زيادة علم الله على علم الخلق) [٢] وهو يعنى أن التفاضل فى العلم يؤدى بالضرورة إلى درجة من نقص الفهم فى الطرف الأقل: تقل أو تكثر . والمثال على ذلك بيّن فى قصة موسى عليه الصلاة والسلام مع الرجل الصالح رضى الله عنه.

ومن هنا جاء كلام العلماء عن:حكمة ورود المتشابه:

---

(١) أنظر التبصير فى الدين للاسفراييني طبع مطبعة الأنوار عام ١٩٤٠ص ٩٩، ويقول الشيخ الكوثرى فى تحقيقه عليه: " رواه أبو نعيم فى الحلية واللالكائى فى شرح السنة عن ابن عباس رضى الله عنهما على اختلاف يسير فى اللفظ "

(٢) أنظر " إيثار الحق على الخلق فى رد الخلافات إلى المذهب الحق " ط مطبعة الآداب والمؤيد بالقاهرة لعام ١٣١٨ هـ " ص ٨٨

ومن ذلك: أنه كان لابد منه لفهم العامة وأشباههم الذين لو حملوا على فهم التنزيه المحض لوقعوا فى وهم العدمية [1]، وفى هذا الموقع من فهم الموضوع يأتى حديث الجارية الذى تحدثنا عنه بالتفصيل آنفا.

ومن ذلك أيضا تقريب العقل البشرى وتدريبه وإعداده ليوم القيامة حيث يكون فيه فيض العلوم من الله وهو وقت يقول عنه القرآن الكريم ﴿ فَكَشَفْنَا عَنكَ غِطَآءَكَ فَبَصَرُكَ ٱلْيَوْمَ حَدِيدٌ ﴾ إذا التزم هذا العقل بأدب التسليم فى وقت القصور.

ومن ذلك: حكمة الابتلاء السارية فى جميع التكاليف، وللتمييز بين الثابت على الحق والمتزلزل فيه [2].

الملاحظة الخامسة: أن موقف التسليم المبنى على: إثبات ما ورد، ونفى التشبيه، وعدم الخوض فى التأويل هو أسلم المواقف وأقربها لطبيعة التدين، وجوهره الاتباع.

والتسليم المطلوب فى العقيدة الإسلامية ليس تسليما لما هو مناقض للعقل، ولكنه تسليم لما هو فوق العقل، وهناك فرق بين الأمرين: ما ناقض العقل كاعتقاد أن الثلاثة تساوى واحدا، فهذا مرفوض عقلا، وليس فى الإسلام شيء من ذلك لأنه عندئذ يكون مناقضا للفطرة البشرية التى يمثل العقل أحد مكوناتها الرئيسية، والدين لا بد وأن يتفق مع الفطرة، وهكذا كان الإسلام، وأما ما هو فوق العقل أى من مجهولاته فهو مثل: معرفة كيف خلق الله العالم، أو كيف يبعث الموتى، ومثل هذا مجهول للعقل البشرى ، والخلاصة أن الأول مرفوض والثانى مجهول، والدين الصحيح لا يمكن أن يحتوى على شيء من النوع الأول، - لا لشيء إلا لأنه يصبح متناقضا مع الإنسان الذى جاء الدين من أجله - ولكنه يمكن ولا بد أن يحتوى على شيء من النوع الثانى .

---

(١) أنظر " أساس التقديس " للإمام الرازى طبع مطبعة كردستان العلمية بمصر لعام ١٣٢٨ هـ

(٢) أنظر أساس التقديس للرازى ص ٢١٠، وما بعدها، والبرهان للزركشى ج٢ ص ٧٥ وما بعدها، والكشاف للزمخشرى فى تفسيره لآية المحكم والمتشابه من سورة آل عمران

وإذا كان قد جاء من العلماء من اعتبر أن التأويل أحكم، لأنه هو الخطاب الذى يصد عن التشبيه عند طوائف من الناس، فيجب أن يكون ذلك محدودا بخطاب الضرورة، فإن كل ضرورة بحسبها - وهذا بمنطق الضرورة العملية أيضا - وينبغى عندئذ الاقتصاد فى التأويل، لأنه رجم بالغيب .

الملاحظة السادسة: أن المشبهة يثبتون آراءهم استنباطا، فهم لا يجدونها صريحة، وإنما يجدونها مستنبطة . وميزة الإسلام أنه لا يلزم أتباعه بعقائد لم تأت واضحة صريحة مأمورا بها

إن المشبهة يقعون هنا فى نفس المنهج الخاطئ الذى وقعت فيه المسيحية من حيث التثليث والفداء وقيامة المسيح ... هم يلزمون أنفسهم بعقائد لم يأت فيها نص من الوحى الصريح، فهم يحمِّلون أنفسهم أوزارا لم يحمِّلهم الله إياها ﴿ **وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ** ﴾.

الملاحظة السابعة : اللجوء إلى منطق العقل العملى .

ومنطق العقل العملى الذى يُدخلنا إلى الإسلام من باب الإنذار يُلزمنا بالتسليم وبالتوقف عن الخوض فى التأويل، لأن المتوقف هنا ممتثل مسلم وجهه لله، وهو من هذه الناحية قد بلغ - أو له أن يبلغ - الدرجات العليا فى الخضوع لله وطاعته ومحبته .

أما الخائض - وبنظرة عملية - فلأى شيء يخوض؟ ليقترب من ربه؟ فما باله إذا كان هذا الاقتراب محفوفا بمخاطر الابتداع والوقوع فى الباطل ونسبة ما ليس لله إليه واقتحام الحمى؟ وعنده ميادين الاقتراب مفتوحة بغير انتهاء أو خطر: العمل النافع لنفسه وللأمة الإسلامية ابتغاء وجه الله تعالى، وقد ضمن الله له فى العمليات أجرين إن أصاب وأجرا إن أخطأ؟

والله سبحانه لن يحاسبه يوم القيامة عما لم يعرف من أسرار المتشابه، بينما هو يحاسبه على ما قصر فى العمل النافع .

أم يخوض من أجل رد الخائضين؟ أليس هذا هو التناقض بعينه؟ أليس هو ارتكاب ما يَنهى عنه؟

إن رجلا سأل أمير المؤمنين عليا عليه السلام فى مسجد الكوفة فقال: يا أمير المؤمنين: هل تصف لنا ربنا فنـزداد له حبا؟ فغضب عليه السلام ونادى الصلاة جامعة: فحمد الله وأثنى عليه إلى أن قال:

كيف يوصف الذى عجزت الملائكة - مع قربهم من كرسى كرامته، وطول ولههم إليه وتعظيم جلال عزته، وقربهم من غيب ملكوت قدرته -: أن يعلموا من علمه إلا ما علمهم، وهم من ملكوت القدس كلهم، ومن معرفته على ما فطرهم عليه ؛ فقالوا: ﴿ سُبْحَـٰنَكَ لَا عِلْمَ لَنَآ إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَآ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَلِيمُ ٱلْحَكِيمُ ﴾ .

(فعليك أيها السائل بما دل عليه القرآن من صفته، وتقدمك فيه الرسل، فأتم به، واستضئ بنور هدايته، فإنما هى نعمة وحكمة أوتيتها، فخذ ما أوتيت وكن من الشاكرين، وما كلفك الله علمه مما ليس عليك فى الكتاب فرضه، ولا فى سنة الرسول صلى الله عليه وسلم ولا عن أئمة الهدى فرضه ؛ فكل علمه إلى الله سبحانه فإنه منتهى حق الله عليك)

وروى أن نجدة بن عامر الحرورى رئيس النجدات من الخوارج قال لابن عباس رضى الله عنهما: كيف معرفتك بربك؟ لأن من قبلنا اختلفوا علينا؟ فقال: (إن من ينصب دينه للقياس لا يزال الدهر فى التباس، مائلا عن المنهاج، طاعنا فى الاعوجاج، أعرفه بما عرف به نفسه من غير روية، وأصفه بما وصف به نفسه) [1]

والإمام أبو حنيفة رضى الله عنه عندما يقرر أننا نعرف الرسول من قبل الله، وان هذه المعرفة تكون بنور يقذفه الله فى القلب، [2]فإنه يشير إلى محدودية العقل البشرى

---

(١) أنظر صون المنطق للسيوطى والكلام عن عامى المنطق والكلام " نشر وتعليق الدكتور على سامى النشار، الطبعة الأولى بمطبعة السعادة بالقاهرة ص ٥٠

(٢) العالم والمتعلم لإمام أبى حنيفة ص ٣٢

وحاجته إلى هداية الله، والتزامه من ثم بما يأتى من الوحى، وهو الأصل الأول الذى ذكرناه والذى يمنع من الخوض فى المتشابه .

والإمام مالك رضى الله عنه إذ يقول (الاستواء معلوم والكيف مجهول والإيمان به واجب والسؤال عنه بدعة) يرسم منهجا فى النظر فى العقائد يتميز بالتوقف، ويلتقى مع الأصول الثلاثة التى ذكرناها أولا .

والإمام الشافعى رضى الله عنه يقول عمن لم تبلغه الدعوة (لا يجوز قتالهم، ما لم تعرض الدعوة عليهم، ولا يجب عليهم أن يسلموا من قبل العقل، لأنه آلة وليس بموجب، والموجب هو الله تعالى) [١]

والإمام أحمد بن حنبل يقول: (صفة المؤمن إرجاء ما غاب عنه من الأمر لله تعالى كما جاءت الأحاديث عن النبى صلى الله عليه وسلم، فيصدقها ولا يضرب لها الأمثـــال) [٢]

ويقول إمام الشافعية فى وقته أبو العباس بن سريج رحمه الله تعالى (وفى الآى المتشابهة فى القرآن أن نقبلها ولا نردها، ولا نتأولها بتأويل المخالفين، ولا نحملها على تشبيه المشبهين، ولا نزيد عليها ولا ننقص، ولا نفسرها، ولا نكيفها، ولا نترجم عن صفاته بلغة غير العربية، ولا نشير إليها بخواطر القلوب ولا بحركات الجوارح) [٣]

ويقول أبو عبد الله محمد بن إبراهيم البوشنجى (ت ٢٩٠) لمن سألوه عن الإيمان: أن يلزموا القصد، والاتباع، وأن يجعلوا الأصول التى نزل بها القرآن غايات للعقول، ولا يجعلوا العقول غايات للأصول، ويبين أن نهايات هذه المسائل لا تبلغ أبدا (فإن دون كل بيان بيانا، وفوق كل متعلق غامض، متعلق أغمض منه)، وذكر أن الله منع الأنبياء أنفسهم من السؤال عن كثير من الأشياء (إذ فوق ما

---

(١) مفيد العلوم ومبيد الهموم للخوارزمى ج ١ ص ٨٥

(٢) تاريخ المذاهب الإسلامية للشيخ محمد أبو زهرة، ومناقب الإمام أحمد بن حنبل لابن الجوزى .

(٣) اجتماع الجيوش الإسلامية لابن قيم الجوزية ص ٦٤

سألوا آيات لا يوقف على منتهاها، فلم يكن يجب – أن لو كان ذلك كذلك – إيمان على أحد، حتى يبلغ من غاية المعرفة بأمر الله ما أحاط به علم الله) .

ويقول أبو محمد الخطابى فى رسالته " الغنية عن الكلام " (إننا لا ننكر أدلة العقول، والتوصل بها إلى المعارف، ولكننا لا نذهب فى استعمالها إلى الطريقة التى سلكتموها فى الاستدلال بالأعراض وتعلقها بالجواهر وانقلابها فيها .. على حدوث العالم وإثبات الصانع، ونرغب عنها إلى ما هو أوضح بيانا، وإنما هو الشيء أخذتموه عن الفلاسفة وتابعتموهم عليه) [1]

ويقـول بعض العلماء فى التوقف فيما يتعلق بذاته تعالى: (... حرام على العقول أن تمثله، وعلى الظنون أن تحده، وعلى الضمائر أن تعمق، وعلى النفوس أن تفكر، وعلى الفكر أن يحيط وعلـى العقول أن تصور: إلا ما وصف به ذاته فى كتابه، أو على لسان نبيه صلى الله عليه وسلم . فإن كل ما تمثل فى الوهم فهو مقدره قطعا وخالقه). [2،3]

يقول الإمام أبو المظفر ابن السمعانى فى كتابه الانتصار لأهل الحديث: (وأما أهل السنة فقالوا: الأصل فى الدين الاتباع، والعقول تبع)

ثم يقول (فإذا سمعنا شيئا من أمور الدين وعقلناه وفهمناه فلله الحمد فى ذلك والشكر، ومنه التوفيق، وما لم يمكننا إدراكه وفهمه ولم تبلغه عقولنا آمنا به وصدقنا واعتقدنا أن هذا من ربوبيته تعالى)[4]

وهذا هو مبدأ التسليم الكامن فى جوهر " الإسلام " والذى يقول فيه الإمام

---

(١) صون المنطق للسيوطى ص ٦٩ – ٧٢، ص ٩١ وما بعدها

(٢) أنظر (اعتقاد أهل السنة والجماعة) للشيخ عدى بن مسافر الأموى ط ١٩٧٥ ص ١٢

(٣) وانظر صون المنطق والكلام عن علمى المنطق والكلام للسيوطى طبعة مجمع البحوث الإسلامية بالأزهر ص ١١١ – ١١٥

(٤) صون المنطق والكلام عن علمى المنطق والكلام للسيوطى طبعة مجمع البحوث الإسلامية بالأزهر ص ٢٣٥

أبوجعفر الطحاوى فى رسالته (بيان أهل السنة) والمشهورة باسم (العقيدة الطحاوية): (لا يثبت قدم الإسلام إلا على ظهر التسليم والاستسلام، فمن رام علم ما حظر عنه علمه، ولم يقنع بالتسليم، فهو قد حجبه مراؤه عن خالص التوحيد، وصافى المعرفة، وصحيح الإيمان. فيتذبذب بين الكفر والإيمان والتصديق، والتكذيب والإقرار والإنكار، موسوسا، تائها، شاكا، زائغا، لا مؤمنا مصدقا، ولا جاحدا مكذبا .) ثم يقول: (ومن لم يتوق النفى والتشبيه زل ولم يصب التنزيه، فإن ربنا جل وعلا موصوف بصفات الوحدانية، منعوت بنعوت الفردانية، ليس بمعناه أحد من البرية، تعالى الله عن الحدود والغايات،والأركان والأدوات، لا تحويه الجهات الست كسائر المبتدعات)

وبمثل ذلك يقول وهو بصدد المنع من الغوص وراء معنى القدر، (والتعمق والنظر فى ذلك ذريعة الخذلان، وسلم الحرمان، فالحذر كل الحذر من ذلك نظرا، وفكرا، ووسوسة)

ثم يصف هذا المنهج التسليمى بأنه: (درجة الراسخين فى العلم ؛ لأن العلم علمان: علم فى الحق موجود، وعلم فى الخلق مفقود، فإنكار العلم الموجود كفر، وادعاء العلم المفقود كفر، ولا يصح الإيمان إلا بقبول العلم الموجود، وترك طلب العلم المفقود) [1]

ولو أضفنا نحن إلى هذا البيان مقياس العلم العملى لكان فى جملته تعبيرا واضحا قويا عن الأصول الثلاثة التى ذكرناها فى بداية الكلام عن هدى الرسول صلى الله عليه وسلم .

ويقول الإمام الشاطبى (رحم الله الربيع بن خيثم حيث يقول: يا عبد الله ما علمك الله فى كتابه من علم فاحمد الله، وما استأثر عليك من علم فكله إلى عالمه، لا تتكلف، فإن الله يقول لنبيه ﴿ قُلْ مَآ أَسْـَٔلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ وَمَآ أَنَا۠ مِنَ ٱلْمُتَكَلِّفِينَ ﴾ [2]

---

(١) العقيدة الطحاوية شرح الغنيمى ص ٨٧-٨٨

(٢) \ الاعتصام للشاطبى ج ١٣ ص ٢٤٢

ويقول ابن خلدون: (فإذا هدانا الله إلى مدرك فينبغى أن نقدمه على مداركنا ونثبته دونها ولا ننظر فى تصحيحه بمدارك العقل، ونسكت عما لم نفهمه ونفوضه إلى الشارع ونعزل العقل عنه)[1]

وللدقة نقول: نعزل عنه العقل النظرى، الذى نقد نفسه .

ولا نعزله عن العقل العملى الذى هو عمدة الوجود الإنسانى فى الأرض .و هو أداته التى زوده الله بها منذ علم آدم الأسماء ولم يعلمه كنه المسميات . وهو الذى على محوره دار تكليف الله إياه . وهو الذى بمنطقه العملى يتعامل مع المسائل الاعتقادية بعدم الاشتغال بما لا يترتب عليه عمل. وهو الذى يتوافق مع ما ذكرناه آنفا .

وهذا يعنى التطابق مع الأصول الثلاثة التى ذكرناها: محدودية العقل البشرى، وهى قضية انتهى إليها أفذاذ الفلاسفة فى نهاية المطاف، والانصراف عما لا يترتب عليه عمل كنتيجة لطبيعة الصياغة التى تم صوغ العقل البشرى عليها فى مهمته على الأرض، والقصد فى الجدل نتيجة للأصلين السابقين .

إنه هو الذى يجمع فى يده الأصول الثلاثة التى بدأنا بها هذا الكتاب ومن ثم يمسك بجوهر المنهج وصحة التطبيق .

القضاء والقدر

تعريف القضاء والقدر

القضاء: مصدر قضى، وهو لغة: إتمام الشيء وإمضاؤه وإنهاؤه، قولا كان أو فعلا أو إرادة . فمثال القضاء فى القول قوله تعالى: ﴿ **وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوٓاْ إِلَّآ إِيَّاهُ** ﴾ ٢٣ الإسراء، ومثاله فى الفعل: ﴿ **فَقَضَىٰهُنَّ سَبْعَ سَمَـٰوَاتٍ فِى يَوْمَيْنِ** ﴾ ٤١ فصلت، ومثاله فى الإرادة قوله تعالى: ﴿ **وَإِذَا قَضَىٰٓ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ** ﴾ ١١٧ البقرة.

والقدر: هو تبيين كمية الشيء وهو مصدر قدر يقدر بضم الدال وبكسرها .

---

(١) مقدمة ابن خلدون ص ٤٩٥

وفى المصطلح الشرعى: فيما نقل عن الإمام الأشعرى: القضاء إرادة الله الأزلية المتعلقة بالأشياء على وفق ما توجد عليه، والقدر: إيجاده لها على مقاديرها المحددة " بالقضاء "، فى ذواتها وصفاتها وأفعالها وأحوالها وأزمنتها وأمكنتها وأسبابها .

وفى المعنى الشرعى فيما نقل عن الماتريدية وأتباعهم: القضاء هو الخلْق الراجع إلى صفة التكوين، والقدر هو التقدير أى: جعل الشيء بالإرادة على مقدار محدد قبل وجوده ثم يكون وجوده فى الواقع بالقضاء على وفق التقدير

وعليه فيكون القضاء عند الأشاعرة قديما، والقدر حادثا، وعلى العكس عند الماتريدية

يقول الشيخ عبد الرحمن حبنكة (والفرق بين القولين السابقين: هو أن ما فسر به القضاء عند الأشعرى يشبه ما فسر به القدر عند الماتريدية، وما فسر به القضاء عند الماتريدية يشبه ما فسر به القدر عند الأشعرى . وبناء عليه يصح لنا أن نجعل كلمتى القضاء والقدر – أى بالجمع بينهما – عنوانا مشتركا لمدلول واحد . فمعنى القضاء والقدر معا: إيجاد الله تعالى الأشياء على وجه مخصوص – أى حسب علمه تعالى – ثم يكون إيجادها فعلا على وفق المراد) [1].

والإيمان بالقضاء والقدر من أركان العقيدة الإسلامية وفقا لقوله تعالى: ﴿ إِنَّا كُلَّ شَىْءٍ خَلَقْنَـٰهُ بِقَدَرٍ﴾ ٤٩ القمر، ﴿ فَقَضَىٰهُنَّ سَبْعَ سَمَـٰوَاتٍ﴾ ١٢ فصلت، ﴿ وَكَانَ أَمْرًا مَّقْضِيًّا ﴾ ٢١ مريم، ﴿ لِّيَقْضِىَ ٱللَّهُ أَمْرًا كَانَ مَفْعُولاً ﴾ ٤٢ الأنفال، ﴿ قَدْ جَعَلَ ٱللَّهُ لِكُلِّ شَىْءٍ قَدْرًا ﴾ ٣ الطلاق، ﴿ وَكَانَ أَمْرُ ٱللَّهِ قَدَرًا مَّقْدُورًا ﴾ ٣٨ الأحزاب، ﴿ قُل لَّن يُصِيبَنَآ إِلَّا مَا كَتَبَ ٱللَّهُ لَنَا ﴾ ٥١ التوبة، ﴿ مَآ أَصَابَ مِن مُّصِيبَةٍ فِى ٱلْأَرْضِ وَلَا فِىٓ أَنفُسِكُمْ إِلَّا فِى كِتَـٰبٍ مِّن قَبْلِ أَن نَّبْرَأَهَآ ﴾ ٢٢ الحديد .

وقال تعالى: ﴿ يَمُنُّونَ عَلَيْكَ أَنْ أَسْلَمُوا۟ ۖ قُل لَّا تَمُنُّوا۟ عَلَىَّ إِسْلَـٰمَكُم ۖ بَلِ ٱللَّهُ يَمُنُّ

---

(١) أنظر كتاب العقيدة الإسلامية وأسسها للشيخ عبد الرحمن حسن حبنكة الميدانى نشر دار القلم – دمشق الطبعة السادسة عام ١٩٩٢ ص ٦٢٥ وما بعدها، وانظر أيضا شرح الغنيمى للعقيدة الطحاوية ص ٨٦-٨٧

عَلَيْكُمْ أَنْ هَدَىٰكُمْ لِلْإِيمَـٰنِ إِن كُنتُمْ صَـٰدِقِينَ ﴾ ١٧ الحجرات، وقال تعالى: ﴿ وَلَـٰكِنَّ ٱللَّهَ حَبَّبَ إِلَيْكُمُ ٱلْإِيمَـٰنَ وَزَيَّنَهُۥ فِى قُلُوبِكُمْ وَكَرَّهَ إِلَيْكُمُ ٱلْكُفْرَ وَٱلْفُسُوقَ وَٱلْعِصْيَانَ ۚ أُو۟لَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلرَّٰشِدُونَ ۝٧ فَضْلًا مِّنَ ٱللَّهِ وَنِعْمَةً ۚ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ﴾ ٧ الحجرات .

وفى الحديث الصحيح ما رواه البخارى بسنده عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال: (إن أحدكم يجمع فى بطن أمه أربعين يوما نطفة ثم علقة مثل ذلك، ثم يكون مضغة مثل ذلك، ثم يبعث الله ملكا فيؤمر بأربع، برزقه وأجله وشقى أو سعيد، ثم ينفخ فيه الروح)

وفى رواية لمسلم بسنده عن عمر رضى الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: الإيمان أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وتؤمن بالقدر خيره وشره " رواه مسلم وغيره .

ولقد كان البحث فى القدر من أوائل المسائل التى دار حولها التساؤل ثم الجدل بين المسلمين . ولقد ظهرت بوادر ذلك فى عهد الرسول ﷺ والصحابة رضى الله عنهم، ففى مسند أحمد بسنده عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال: خرج رسول الله ذات يوم والناس يتكلمون فى القدر، قال: وكأنما تفقأ فى وجهه حب الرمان من الغضب . قال: فقال لهم: مالكم تضربون كتاب الله بعضه ببعض، بهذا هلك من كان قبلكم . قال: فما غبطت نفسى بمجلس فيه رسول الله لم أشهده بما غبطت نفسى بذلك المجلس أنى لم أشهده اهـ

وكان هديه صلى الله عليه وسلم فى الموضوع داعيا إلى الإيمان بالقضاء والقدر دون الخوض فى المجادلات حوله، **مع حل المسألة حلا عمليا** .

وقد روى الطبرانى بسنده من حديث ابن مسعود بإسناد حسن أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: (إذا ذكر القدر فأمسكوا)

ولكن ذلك لم يمنع من ظهور الجدل حول الموضوع وتصاعده منذ أواخر القرن الأول الهجرى حتى اليوم، فكان من ذلك ظهور فرقة القدرية والجبرية ثم المعتزلة، ثم كان لأهل السنة سهم ملحوظ فى دراسة الموضوع .

خلق أفعال العباد:

يطلق اسم القدرية على القائلين بقدرة العبد على خلق أفعاله .. ومن هنا كانت تسميتهم بهذا الاسم.. وحينئذ تكون النسبة إلى القدرة لا إلى القدر

وقيل لأنهم فى رأيهم ذاك منكرون للقدر ..

وقيل لأنهم اتخذوا من القدر موضوعاً لبحثهم ودراستهم[1] .

وللأشعرى تفسير لهذه التسمية: بـ (إن القدرى هو من يثبت القدر لنفسه دون ربه عز وجل، وأنه يقدر أفعاله دون خالقه[2]).

ويذكر الملطى عدة أصناف للقدرية:

منها صنف يقال لهم المفوضة: زعموا أنهم موكلون إلى أنفسهم أنهم يقدرون على الخير كله بالتفويض الذى يذكرون، دون توفيق الله وهداه.

وصنف زعموا أن الله عز وجل جعل إليهم الاستطاعة تاماً كاملاً لا يحتاجون إلى أن يزدادوا فيه.

وصنف أنكروا أن يكون العلم سابقاً على ما به العباد عاملون وما هم إليه صائرون[3].

ويبدو أن هذه تفريعات على أصل القدرية، وأنه يجمعهم أنهم يأتون تاريخيا فى مقابلة مذهب القول بالجبر[4].

ولقد كان عمر المقصوص رائد القول بالقدر، نادى بذلك فى دمشق، حيث كان أستاذاً لمعاوية الثانى،[5] .

---

(١) انظر بحوث المعتزلة لنيلينو (ص١٩٨) وما بعدها .

(٢) الإبانة عن أصول الديانة (ص٧٣،٧٤) .

(٣)التنبيه والرد للملطى (ص١٦٥ -١٨٦) .

(٤) انظر تاريخ الفرق الإسلامية للدكتور على مصطفى الغرابى (ص٢١) .

(٥)البداية والنهاية (جـ٦ ص١٦) ولم أعثر على تحقيق مذهب عمر المقصوص فى قوله بالقدر مما يجعلنا نكتفى بأخذه على المعنى الذى يشمل القدرية عموما .

ويأتى بعده معبد الجهنى: ذهب فى البصرة مذهب عمر المقصوص فى الشام، وذلك حيث كان يعيش ويرى المعاصى ترتكب ويعتذر عنها بالقدر، فأعلن مذهبه وانتشر المذهب، وقتله الحجاج لخروجه عام ٨٠ هـ[١].

ويذكر بعض المؤرخين أن معبداً أخذ عن من يدعى: سوسن، تارة، وسوس أخرى وسنسويه وأبو يونس والأسوارى، تارات، وهو رجل من أهل العراق كان نصرانياً، ثم أسلم وصحب معبداً، وعلمه القول بالقدر، وزينه له[٢]

وأتى بعد معبد الشخصية البارزة بين رجال القدرية: غيلان بن مروان الدمشقى الذى أخذه هشام بن عبد الملك – قيل لطعنه علنا فى آبائه – فصلبه بباب دمشق.

ومما يصور مذهب غيلان فى القدر قوله فى رسالة له إلى عمر بن عبد العزيز: (..فهل وجدت يا عمر حكيماً يعيب ما يصنع أو يصنع ما يعيب، أو يعذب على ما قضى، أو يقضى على ما يعذب عليه، أم هل وجدت رشيداً يدعو إلى الهدى ثم يضل عنه، أم هل وجدت رحيماً يكلف العباد فوق الطاقة، أو يعذبهم على الطاعة، أم هل وجدت عدلاً يحمل الناس على الظلم والتظالم، وهل وجدت صادقاً يحمل الناس على الكذب أو التكاذب بينهم؟ كفى ببيان هذا بياناً، وبالعمى عنه عمى[٣])

أما الجبرية فهم الجهمية (أصحاب جهم بن صفوان وهو من الجبرية الخالصة ظهرت بدعته بترمذ...[٤]) وينسب البغدادى إلى جهم أنه قال بالإجبار والاضطرار إلى الأعمال،وأنكر الاستطاعات كلها[٥]...

---

(١) انظر الفرق بين الفرق للبغدادى (ص٩٨)والهامش للمحقق، والبداية والنهاية لابن كثير (جـ٩ ص ٣٤)

(٢) الخطط للمقريزى ومصادر أخرى: نقل عنها جار الله زهدى فى كتابه المعتزلة (ص٢٦) ومحيى الدين عبد الحميد فى هامشه على المقالات للأشعرى (جـ١ ص٩، ١٠) وعلى الفرق بين الفرق للبغدادى (ص١٨).

(٣) المنية والأمل لابن المرتضى (ص١٦، ١٧).

(٤) الملل والنحل (جـ١ ص٧٩).

(٥) الفرق بين الفرق للبغدادى (ص١١١).

ويذكر الشهرستانى أنه كان يقول (.. إن الإنسان لا يقدر على شيء، ولا يوصف بالاستطاعة، وإنما هو مجبور فى أفعاله، لا قدرة له ولا إرادة ولا اختيار، وإنما يخلق الله تعالى الأفعال فيه على حسب ما يخلق فى سائر الجمادات، وتنسب إليه الأفعال مجازا كما تنسب إلى الجمادات،والثواب والعقاب جبر، كما أن الأفعال كلها جبر، قال: وإذا ثبت الجبر فالتكليف أيضاً كان جبراً[1]).

أما الإمام الأشعرى فيورد قول الجهمية على نحو آخر، فينسب إليهم أنهم يقولون: (إنه لا فعل لأحد فى الحقيقة إلا لله وحده، وإنه هو الفاعل، وإن الناس إنما تنسب إليهم أفعالهم على المجاز كما يقال: تحركت الشجرة ودار الفلك، وزالت الشمس، وإنما فعل ذلك بالشجرة والفلك والشمس الله سبحانه، إلا أنه خلق للإنسان قوة كان بها الفعل، وخلق له إرادة للفعل واختياراً له، منفرداً بذلك كما خلق له طولاً كان به طويلاً ولوناً كان به متلوناً[2]).

والدكتور النشار يلاحظ بحق ما بين النص الأخير المنقول عن الأشعرى والنص السابق له المنقول عن الشهرستانى من خلاف، إذ ينحو الأول نحواً أقل جبرية، فالإنسان - على حسب رواية الأشعرى - ليس مجبراً جبر الحيوانات أو الجمادات الصماء، إذ أن الله خلق له قوة بها يفعل ويريد، وخلق له اختياراً، انفرد به الإنسان دون غيره من الكائنات، فالجهم إذن يجعل فى هذا الجبر بعض الاختيار، ويقترب بذلك من المذهب الكسبى الأشعري[3].

وإذن فالجهم - على أساس رواية الأشعرى - لم ينكر الاستطاعات كلها، كما ذكر البغدادي، ولم يسلب عن الإنسان الاستطاعة، كما ذكر الشهرستانى.

بل أكاد أقول إنه اقترب من مذهب المعتزلة أنفسهم، فى قولهم بأن القدرة الخالقة

---

(١) الملل والنحل (جـ١ ص٨٠).

(٢) المقالات .. (جـ١ ص٣١٢).

(٣) نشأة الفكر الفلسفى (جـ١ ص٣٤٥).

فى العبد لأفعاله هى قدرة أودعها الله فيه وخلقها من أجله، يصير بها متمكناً من الفعل والترك، بل يقترب بذلك من مذهب إمام الحرمين[1] .

ثم ظهرت المعتزلة فى أوائل القرن الثانى الهجرى وهم ينسبون إجمالا إلى فرقة القدرية فى بعض كتب الفرق، لكنهم فى حقيقة الأمر لم ينكروا علمه تعالى أزلا بنظام الموجودات، وأفعال العباد، لكنهم أنكروا تأثير قدرة الله تعالى وإرادته فى أفعال العباد وقالوا بأنها من خلق العباد .

أما أهل السنة فهم قد اتخذوا موقفا وسطا بين القدرية والجبرية على وجه العموم: يثبتون القضاء والقدر، ويثبتون اختيارية العبد، ويسندون أفعاله إليه على سبيل الكسب، ويسندونها إلى الله تعالى على سبيل الخلق .

يقرر الإمام أبو حنيفة رضى الله عنه: أن جميع أفعال العباد من تخليقه تعالى لكنه يصرح بكونها من كسبهم[2] وهذه إشارة مبكرة إلى موضوع الكسب الذى قال به الإمام الأشعرى من بعد .

ويقول أبو حنيفة: (إن الاستطاعة التى يعمل بها العبد المعصية هى بعينها تصلح لأن يعمل بها الطاعة، وهو معاقب فى تصرف الاستطاعة التى أحدثها الله تعالى فيه وأمره أن يستعملها فى الطاعة دون المعصية[3]).

وظاهر كلام الإمام أن لا جبر عنده، كما علق على ذلك الشيخ الكوثرى قائلا: (وصرف الاستطاعة هو مدار التكليف، وقد جعله الله بيد العبد المكلف فلا جبر عنده) [4].

ومن هنا كان من مواضع الخلاف بين الماتريدية والأشاعرة - كما يقول الإمام

---

(١) انظر العلم الشامخ للمقبلى (ص٢١٥)
(٢) الفقه الأكبر (ص٢١)
(٣) الفقه الأبسط (ص٤٣)، والاستطاعة عنده تكون مع الفعل لا قبله ولا بعده، الفقه الأكبر بشرح المغنيساوى (ص٢١) .
(٤) شرح الفقه الأكبر (ص١١) وما بعدها .

البياضى - أن الاستطاعة قابلة للضدين على البدل . وأن اختيار العبد مؤثر فى الاتصاف دون الإيجاد، واختاره الباقلانى، وأبو إسحاق الاسفرايينى، وإمام الحرمين .[1]

ويسند الإمام الماتريدى أفعال العباد إليهم بدليل السمع فى قوله تعالى: ﴿ ٱعۡمَلُواْ مَا شِئۡتُمۡ ﴾ وبدليل العقل الذى يحكم بقبح إضافة فعل المعصية إلى الله، وبحكم الضرورة التى يعلم بها كل واحد من نفسه أنه مختار فى فعله .

لكن هذا لا يعنى ما ذهب إليه المعتزلة فى خلق العبد لأفعاله، إذ هى تضاف إلى الله بالخلق، وتضاف إلى العبد على سبيل الكسب .

والإمام الماتريدى يجعل الكسب قدرة للعبد، وهى قدرة غير مستقلة عن قدرة الله، وتوجد مقارنة للفعل، وهى عرض والعرض لا يبقى وقتين[2]

يقول أبو الليث السمرقندى: المذهب الصحيح أن للعبد فعلا حقيقة لا مجازا، ثم يبين أن أبا حنيفة توسط بين القدرية والجبرية، إذ جعل الخلق فعل الله وهو إحداث الاستطاعة فى العبد واستعمال الطاعة المحدثة فعل العبد حقيقة لا مجازا، وباين ما ذهب إليه الأشاعرة بعد من أن الاستطاعة التى تصلح للخير لا تصلح للشر، وقال: هذا قريب من الجبر، بل هو الجبر بعينه .وهو يرى شرحا لمذهب أبى حنيفة أن هذه الاستطاعة التى يعمل بها العبد المعصية هى بعينها تصلح لعمل الطاعة، ومع ذلك يرفض القول بتنويع المشيئة الإلهية إلى نوعين: مشيئة الجبر، ومشيئة التفويض، ويقرر أن مشيئة التفويض تجعل العباد معذورين فى ارتكاب المعاصى!![3]، وفى الحقيقة لا يظهر لنا الفرق بين مشيئة التفويض هذه وبين الاستطاعة التى تصلح للمعصية كما تصلح للطاعة .

---

(١) المغربى ص ٣٣٦ - ٢٤٥ نقلا عن التوحيد ص ٣٦٠ وتأويلات أهل السنة ج١ ص ٢٨١

(٢) المغربى ص ٢٥٣ - ٢٥٤، ٢٧٨ - ٢٧٩، ٢٨٠، ٢٩٧ نقلا عن التوحيد ٢٢٥ - ٢٢٧، ٢٥٦، ٢٥٨

(٣) شرح الفقه الأكبر ص ٩ - ١٢

أما أبو المعين النسفى من الماتريدية فيبين (أن الله تعالى يخلق الحركة والقوة فى نفس العبد، والعبد مستطيع باستطاعة نفسه ومشيئته، ولا تنسب الحركة والقوة إلى الله تعالى، وإن كان بقضائه ومشيئته) وهذه (الاستطاعة من الله تعالى إلى العبد وقت الفعل، مقارنة للفعل، لا مقدمة، ولا مؤخرة)

والعبد يستحق الثواب والعقاب **بالجهد** والقصد والاكتساب (فمتى وجد منه الجهد والقصد والاكتساب يحصل له القوة، والاستطاعة من الله تعالى مقارنة للفعل، يستحق الثواب والعقاب بفعل نفسه، فهو إنما استحق الثواب والعقاب **بالجهد** والقصد والاكتساب، وذلك من فعل العبد وصفاته)[1]

أما الإمام الأشعرى فيذهب فى كتابه اللمع إلى أن أفعال العباد مخلوقة لله ويستدل بقوله تعالى " والله خلقكم وما تعملون "

وللإمام الأشعرى دليلان من " القياس ":

الأول: أن الفعل لا يتصور حدوثه على حقيقته إلا من محدِث أحدثه عليها قاصدا إلى ذلك . ولاشك أن العبد إذ يقصد إلى الكفر لا يقصد ما فيه من قبح – والقبح جزء من حقيقة الكفر – فهو إذن لا يحدثه . وكذلك العبد إذ يقصد إلى الإيمان لا يقصد ما فيه من مشقة – والمشقة جزء من الإيمان – فهو لا يحدثه، فالكفر والإيمان ليسا من إحداث الكافر أو المؤمن

الثانى: أن ما يدل على أن الله خالق حركة الاضطرار– وهو حدوثها واحتياجها إلى مكان وزمان – متحقق فى حركة الاكتساب، فدل على أن الله خالقها كذلك .

ويفرق الإمام الأشعرى بين حركة الاضطرار وحركة الاكتساب بقوله: (إن الإنسان يعلم التفرقة بين الحالين من نفسه ومن غيره علم اضطرار لا يجوز معه الشك) ففى حالة الاضطرار عجز عن الامتناع، وفى حالة الكسب قدرة هى ضد العجز (فحقيقة الكسب أن الشيء وقع من المكتسَب له بقدرة محدَثة)[2]

---

(١) بحر الكلام ص ٨ – ١٣

(٢) اللمع فى الرد على أهل الأهواء والبدع للإمام الأشعرى ص٦٩ وما بعدها، تحقيق د حمودة غرابة، نشر مكتبة الخانجى مطبعة مصر عام ١٩٥٥

وعند الإمام الأشعرى يستحيل أن تتقدم هذه القدرة على الفعل، كما يستحيل أن تكون قدرة على الفعل وضده لأسباب عقلية منطقية [(١)]

و هذه القدرة الحادثة لا تأثير لها فى الإحداث لأن جهة الحدوث قضية واحدة لا تختلف بالنسبة إلى الجوهر والعرض فلو أثرت فى الحدوث لأثرت فى حدوث كل محدَث: جوهرا كان أو عرضا .

وفى هذا رد على من يذهب إلى أن العبد يخلق بعض الأعراض .

وعنده أن الله تعالى أجرى سنته بأن يخلق عقب القدرة الحادثة أو تحتها أو معها الفعل الحاصل إذا أراده العبد، وتجرد له، ويسمى هذا كسبا فيكون خلقا من الله تعالى [(٢)]

ولهذا يقول الشيخ المقبلى (والذى فى كتب الأشاعرة – وهم أخص به – أى أخص بالأشعرى – أن فعل العبد بخلق الله ابتداء، ويخلق الله تعالى له قدرة حال الفعل ولا أثر لها، ولذا جزموا بأن مذهبه الجبر المحض، كما صرح بذلك غير واحد كإمام الحرمين والرازى، والسمرقندى وشارح الطوالع وغيرهم، وكذا البياضى من الماتريدية .... وهو يسمى الإمام الأشعرى وأصحابه أهل الجبر المتوسط، وقول جهم الجبر المحض)[(٣)]

وقد حاول **الإمام الباقلانى** حل مشكلة أفعال العباد فى ذهابه فى " القدرة الحادثة " التى تحدث عنها الإمام الأشعرى إلى أنها وإن لم يكن لها تأثير فى إيجاد الفعل، لكن لها تأثيرا فى كونه على حالة مخصوصة، وتلك الحالة المخصوصة هى المتعينة لأن تكون مقابلة بالثواب والعقاب، فإن الوجود من حيث هو وجود لا يستحق ثوابا أو عقابا، والحسن والقبح صفتان وراء الوجود، والموجود من حيث هو موجود ليس بحسن ولا قبيح [(٤)].

---

(١) اللمع ص ٩٣

(٢) أنظر الملل والنحل للشهرستانى ج١ ص ٨٨-٨٩

(٣) العلم الشامخ ص ٢١٦

(٤) الملل والنحل للشهرستانى ج١ ص ٨٩

ولعل هذه الحالة المخصوصة هى ما يمكن التعبير عنه بالنسبة التى تعقد بين شيئين أو اكثر، كالشرب والسم كلاهما من خلق الله، وقدرة العبد الحادثة هى فى عقد نسبة بينهما بتناول السم . وهذا فى تقديرى يسهم لا فى حل مشكلة خلق الأفعال فحسب، ولكن فى مشكلة الشر على مستوى الوجود .

وفى أفعال العباد يصرح الجوينى فى كتابه لمع الأدلة بأن القدرة الحادثة للعبد ليست مؤثرة فى وقوع المقدور، إذ يقول: (العبد غير مجبر على أفعاله، بل هو قادر عليها مكتسب لها .

ومعنى كونه مكتسبا أنه قادر على فعله وإن لم تكن قدرته مؤثرة فى إيقاع المقدور)[١]

ولكن يبدو أن الإمام الجوينى طور رأيه إلى ما ذكره فى العقيدة النظامية التى يعتبر الباحثون أنها من آخر ما كتب .وفيها يجزم الجوينى باستحالة القول بأن العبد يخلق أفعاله، واستحالة القول بأنه لا أثر للقدرة الحادثة فى مقدورها، واستحالة القول بأن الفعل الواحد يتحقق حدوثه بقادرين .

ويرى أن إطلاق القول بالاكتساب من غير شفاء الغليل عما يقال عنه يجعله لقبا من غير تحصيل معنى!

والرأى عند الإمام الجوينى إذن (أن قدرة العبد مخلوقة لله تعالى، والفعل المقدور بالقدرة الحادثة واقع بها قطعا، ولكنه مضاف إلى الله تعالى تقديرا وخلقا، فإنه وقع بفعل الله تعالى وهو "القدرة"، وليست "القدرة" فعلا للعبد، وإنما هى صفته، وهى ملك لله تعالى وخلق له، وقد ملك العبد اختيارا يصرف به "القدرة")[٢]

ويعلق الشيخ الكوثرى على ذلك بأنه رأى الإمام الأخير بعد الذى ذكره فى الإرشاد، وأنه تحقيق مذهب الإمام الأشعرى كما فى مؤلفاته الأخيرة ! بل يشير إلى

---

(١) (لمع الأدلة فى عقائد أهل السنة والجماعة) تقديم وتحقيق د فوقية حسين محمود، ود محمود الخضيرى طبع الدار القومية ص ١٠٦ – ١٠٧

(٢) العقيدة النظامية ص ٣٢، ٣٤، ٣٦

أنه يكاد لا يفترق عما ذهب إليه المعتزلة وفقا لما نقل عنهم المسعودى من قولهم " لا يقدر أحد على قبض ولا بسط إلا بقدرة الله التى أعطاهم إياها " !

ويوضح الشهرستانى رأى إمام الحرمين هذا بما ينطوى عليه من تميز ؛ حيث يبين أن إمام الحرمين ذهب إلى أنه (لابد من نسبة فعل العبد إلى قدرته حقيقة، لا على وجه الإحداث والخلق، فإن الخلق يُشعِر باستقلال إيجاده من العدم، والإنسان كما يحس من نفسه الاقتدار يحس من نفسه أيضا عدم الاستقلال .

فالفعل يستند وجوده إلى القدرة، والقدرة يستند وجودها إلى سبب آخر، حتى ينتهى إلى مسبب الأسباب، فهو الخالق للأسباب ومسبباتها، المستغنى على الإطلاق)

وينتقده الشهرستانى فى ذلك بأنه يلزم عليه القول بالطبع وتأثير الأجسام فى الأجسام وتأثير الطبائع فى الطبائع إحداثا، وليس ذلك مذهب الإسلاميين [(١)]

ويبدو لى أن هذا النقد لا يتوجه للجوينى طالما أنه قرر انتهاء الأسباب والمسببات جميعا إلى الله ووصفه بأنه الخالق لها جميعا، والمستغنى على الإطلاق.

أما الإمام ابن تيمية فيقرر أن الله خالق كل شيء، وأن العبد فاعل حقيقة إذ يقول: (ومما ينبغى أن يعلم أن مذهب سلف الأمة مع قوله تعالى: ﴿ خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ ﴾ وقوله: ﴿ إِنَّ ٱلۡإِنسَٰنَ خُلِقَ هَلُوعًا ۝١٩ إِذَا مَسَّهُ ٱلشَّرُّ جَزُوعٗا ۝٢٠ وَإِذَا مَسَّهُ ٱلۡخَيۡرُ مَنُوعًا ﴾ فمذهبهم أن العبد فاعل حقيقة وله مشيئة وقدرة، وقال تعالى: ﴿ لِمَن شَآءَ مِنكُمۡ أَن يَسۡتَقِيمَ ۝٢٨ وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ رَبُّ ٱلۡعَٰلَمِينَ ﴾ وقال تعالى: ﴿ إِنَّهُۥ تَذۡكِرَةٞ ۝٥٤ فَمَن شَآءَ ذَكَرَهُۥ ۝٥٥ وَمَا يَذۡكُرُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُۚ هُوَ أَهۡلُ ٱلتَّقۡوَىٰ وَأَهۡلُ ٱلۡمَغۡفِرَةِ ﴾ [(٢)]

ويبدو من قول الإمام ابن تيمية التفرقة بين الخلق والفعل، حيث ينسب الأول لله، والثانى للعبد، وهو أشبه بقول من سبقه بالتفرقة بين الخلق والكسب .

---

(١) الملل والنحل ج ١ ص ٩٠

(٢) مجموعة الرسائل والمسائل لابن تيمية، مطبعة المنار، الطبعة الأولى عام ١٣٤٩ ١٤٢\٥

وما رآه ابن تيمية ونسبه للسلف هو ما رآه ابن القيم[1] – وذلك أن ابن القيم بعد أن هاجم ما سماه كسب الأشعرى فى كتابه "شفاء العليل فى مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل" بجعله هذا الكسب من "محالات الكلام" يقول: "العبد بجملته مخلوق لله" ثم يقول: "والصواب أن يقال: تقع الحركة بقدرة العبد وإرادته التى جعلها الله فيه" ويقول: "هى أفعال للعباد على الحقيقة ومفعولة للرب، فالفعل عندنا غير المفعول ... فالعبد فعلها حقيقة والله خالقه وخالق ما فعل به من القدرة والإرادة وخالق فاعليته، وسر المسألة أن العبد فاعل منفعل باعتبارين: فربه تعالى هو الذى جعله فاعلا بقدرته ومشيئته، وأقدره على الفعل، وأحدث له المشيئة التى يفعل بها)، ويقول "والعبد فاعل منفعل وهو فى فاعليته منفعل للفاعل الذى لا ينفعل بوجه، فالجبرية شهدت كونه منفعلا ... والقدرية شهدت كونه فاعلا..) ثم يقول "إحداث الله لها بمعنى أنه خلقها .. قائمة بمحلها وهو العبد، فجعل العبد فاعلا لها بما احدث فيه من القدرة والمشيئة، وإحداث العبد لها بمعنى أنها قامت به وحدثت بإرادته وقدرته) ويقول عن اثر هذه القدرة فى الفعل "لإرادته واختياره أثر فيها، وهى السبب الذى خلقها الله فى العبد) [2]

وللمرء أن يتساءل هنا ما الفرق بين هذه القدرة وبين الكسب الذى أنكره؟ وما الفرق بين الجبر وبين القول بأن العبد منفعل فى حال قيام الفعل به؟

وللقارئ أن يتابع بقية ما كتبه ابن القيم وغيره مما نراه يرتفع إلى مستوى عال من التحليل الدقيق، ليتضح لديه أن هذا التحليل العميق لابن تيمية وابن القيم ومن قبلهما من الأشاعرة والماتريدية على السواء إنما هو دخول فى الدقيق العميق من علم الكلام بعامة وخلق الأفعال بخاصة، وأن السلف لم يخوضوا من قبل فى شيء من

---

(١) أنظر الدكتور عبد العظيم شرف الدين فى كتابه (ابن قيم الجوزية: عصره ومنهجه وآراؤه فى الفقه والعقائد والتصوف " الطبعة الثانية عام ١٩٦٧ م لناشره مكتبة الكليات الأزهرية ص ٣٦١

(٢) شفاء العليل فى مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل، لابن القيم، المطبعة الحسينية بمصر ص ١٣١ إلى ١٣٨

ذلك، وبخصوص مسألة القضاء والقدر اكتفوا بالعمل مع تسليم كامل بالمسئولية وفقا لقوله صلى الله عليه وسلم " اعملوا فكل ميسر لما خلق له ".

ويرتب المعتزلة تهمة الظلم لله على قول أهل السنة: بأن الله هو خالق أفعال العباد، لأنهم – أى العباد – عندئذ لا يكونون مسئولين عن أفعالهم فيكون من الظلم عقابهم على ما يقع منهم من سيئات، ولذلك ذهبوا - أى المعتزلة - إلى أن العبد هو خالق أفعاله، تخلصا من هذه التهمة، وسموا أنفسهم لذلك: أهل التوحيد والعدل = وردا على ذلك يقول العلامة الغنيمى فى شرحه للطحاوية (وهو غير ظالم بفعله أبدا لأن الظلم يقال على التصرف فى ملك الغير كرها، وهذا محال فى حقه تعالى لأن الكل ملكه، فله التصرف كيف يشاء ... والله تعالى أحكم الحاكمين وأعلم العالمين وأقدر القادرين فكل ما وضعه فهو فى موضعه وإن خفى علينا وجهه . قال الإمام الغزالى: ولا يتصور الظلم من الله فإنه لا يصادف لغيره ملكا حتى يكون تصرفه ظلما) اهـ ص ١٣٠:

وهنا نستحضر ما يقرره علم النفس السلوكى المعاصر من اتجاهات لا تؤيد ـ بوجه عام ـ مذهب المعتزلة، أنظر ما يقول الدكتور هـ . ج . أيْزِنك

(إن القول بأن أى شخص لن يكون مسئولا ـ أى نتيجة لما يقرره علم النفس السلوكى من حتمية السلوك كنتيجة لعوامل بيئية ووراثية محددة ـ ليس معناه أنه لا يجب أن يعاقب أحد، فهدف العقاب فى نهاية الأمر هو حماية المجتمع وإعادة تربية المجرم، ولا يقتضى افتراض عدم مسئوليته أن لا يسمح للمجتمع بإعادة تربيته بالوسائل التى يثبت علميا أنها ناجحة فى تغيير سلوكه)

ويذهب إلى أبعد من ذلك حيث يقرر مبدأ عدم المساواة فى إيقاع العقاب، إذ يفرق بين الانبساطيين والإنطوائيين فى درجة العقاب فيقول: (إن علم النفس يقترح

(١) أنظر كتابه " الحقيقة والوهم فى علم النفس " ترجمة قدرى حفنى، ورءوف تظمى ط ١٩٦٩ ص ١٨٤ - ١٨٦

نقطة ذات أهمية خاصة وهى أنه لا يوجد مبرر عقلى – فليسمع المعتزلة – لمعاملة كافة المجرمين نفس المعاملة.. فمن الواضح أن المعاملة يجب أن تصمم خصيصا لكل شخص على أساس درجته من الانبساط أو الانطواء، ومن العصابية أو الاتزان، وخاصة مدى سهولة أو صعوبة تكوينه للاستجابات الشرطية. ويصدق نفس الشيء على تربية الأطفال، فقد آن الأوان لكى نتوقف عن التأرجح ما بين سياسة العصا، وسياسة التهاون، وندرك أن الطفل المنبسط الذى يتم التشريط لديه بصعوبة يتطلب نظاما حازما حتى لا نراه فى الكبر وقد تحول إلى بلطجى أو جانح أو مشروع مجرم، بينما الطفل الانطوائى الذى يتم التشريط لديه بسهولة يتطلب نظاما متهاونا حتى لا ينقلب بدوره إلى عصابى)

والتشريط الذى يعتمد عليه أصحاب المدرسة السلوكية يفترض إحداث ربط فى الجهاز العصبى بين الفعل والألم، أو الفعل والسرور، وهذا هو جوهر سياسة الجزاء بفرعيه " العقاب والثواب "

ولقد فعل المؤلف ذلك إلى الحد الذى دعاه إلى الدفاع عن هذا الاتجاه ضد أولئك الذى رأوا فى هذا التشريط على هذا النحو نوعا من اللاإنسانية أو الاعتداء على الفرد، أو غسيل المخ، أو معاملة ميكانيكية للكائن البشرى، بل إنه ليذهب ليرد على أصحاب هذا الاعتراض بما يمكن أن يقوله المؤمنون بسياسة العقاب فيقول عن مريض يقوم بأفعال هى إجرامية من وجهة نظر المجتمع (يجب أن نستبعد تركه حرا، أو وضعه تحت الملاحظة [فلم يبق إلا التشريط مهما يكن قاسيا] فللمجتمع الحق فى أن تُكفل له الحماية، وليس هناك من شك فى أنه إذا ما ترك المريض لنفسه فى مثل تلك الظروف فلسوف يتسبب فى أضرار خطيرة قد تصل إلى حد القتل، وقد يرتكب اعتداءات بالغة الخطورة لا يمكن تداركها ضد بعض أفراد المجتمع الذين يستحقون الحماية بالتأكيد، فالشفقة بالشواذ أو المجرمين ينبغى ألا تقودنا نحو عدم الاهتمام بأولئك الذين ليسوا بشواذ ولا مجرمين)

ويمكن وضع الخلاف بين الاتجاهات والفرق حول عناصر الموضوع مختصرا فى الجدول الآتى:

الاتجاه	الجبـر	خلق الله لفعل العبد	خلق العبد لأفعاله	للعبد قدرة غير الخلق	للعبد قدرة هى الكسب	مسئولية العبد عن أفعاله	التسليم العملى وعدم الخوض
السلف	—	—	—	—	—	نعم	نعم
القدرية	لا	لا	نعم	لا	—	نعم	لا
الجبرية	نعم	نعم	لا	لا	لا	لا	لا
المعتزلة	لا	لا	نعم	لا	لا	نعم	لا
الأشاعرة والماتريدية	لا	نعم	لا	نعم	نعم	نعم	لا
ابن تيمية وابن القيم	لا	نعم	لا	نعم	لا	نعم	لا

وبنظرة إحصائية فى هذه العناصر يمكن أن نقول عن المعتزلة إنهم أقرب إلى القدرية، وأن الأشاعرة هم أقرب إلى الجبرية، وأن السلف انفردوا بعدم الخوض .

مراتب القضاء والقدر: نقل الإمام محمد بن عبد الوهاب فى كتابه "التوحيد"[1] عن الإمام ابن القيم[2] أن مراتب القضاء والقدر أربعة:

الأولى علم الرب سبحانه بالأشياء قبل كونها .

---

(١) أنظر " تيسير العزيز الحميد فى شرح كتاب " التوحيد " للشيخ سليمان بن عبد الله بن محمد بن عبد الوهاب ص ٦٢٢

(٢) أنظر كتابه شفاء العليل فى مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل، تحقيق محمد بدر الدين أبو فراس النعسانى الحلبى، نشر دار الفكر ببيروت عام ١٣٩٨هـ ص ٢٩

الثانية كتابة ذلك عنده فى الأزل قبل خلق السماوات والأرض

الثالثة مشيئته المتناولة لكل موجود فلا خروج لكائن عن مشيئته،كما لا خروج له عن علمه

الرابعة خلقه لها وإيجاده وتكوينه فالله خالق كل شيء وما سواه مخلوق فى ضوء هذا التقسيم ..

وفى ضوء ضرورة الإيمان والتسليم بالقضاء والقدر شرعا وفى ضوء حديث الرسول صلى الله عليه وسلم، فيما جاء فى الصحيحين عن على رضى الله عنه قال: (كنا مع رسول الله ببقيع الغرقد فى جنازة فقال: ما منكم أحد إلا كتب مقعده من النار ومقعده من الجنة، فقالوا: يا رسول الله أفلا نتكل على الكتاب وندع العمل؟ قال: اعملوا فكل ميسر لما خلق له، أما من كان من أهل السعادة فسييسر لعمل أهل السعادة، وأما من كان من أهل الشقاوة فسييسر لعمل أهل الشقاوة، ثم قرأ قوله تعالى " فأما من أعطى واتقى وصدق بالحسنى فسنيسره لليسرى وأما من بخل واستغنى وكذب بالحسنى فسنيسره للعسرى) .

وفى ضوء مبدأى محدودية العقل ومرجعية العمل **نشرح النظرة العملية إلى مسالة القضاء والقدر من خلال ثلاثة مناهج :**

المنهج الأول: المنهج التحليلى فى النظر فى العلاقات الثلاثة الآتية كلٍّ على حدة:

١ -: علاقة عمل الإنسان بشمول علمه تعالى

٢ -: علاقته بشمول إرادته

٣ -: علاقته بشمول قدرته

المنهج الثانى التركيبى: من زاوية التوفيق فى تركيب هذه العناصر وفعل الإنسان.

المنهج الثالث: المنهج العملى: فى الحل العملى لموقف المسلم إزاء الإيمان بالقضاء والقدر

أولا المنهج التحليلى:

١: **من ناحية علاقة عمل الإنسان بعموم علمه تعالى :**

حيث نجد أن العلم صفة تكشف الأشياء ولا توجدها أو تؤثر فيها، فهو مثل الضوء الساطع يكشف عن الأشياء كشفا دقيقا صحيحا، لكنه ليس هو الذى يصنع هذه الأشياء . وإذن فإن علم الله تعالى بما سوف يحدث منى أو بما سوف يحدث لى ليس هو الذى يؤثر فى هذا الذى سوف يحدث، وليس هو الذى يوجده، صحيح أن ما علمه الله أنه سيحدث سوف يحدث حتما، لكن ليس بسبب هذا العلم، إنه سوف يحدث لأسباب أخرى، ترجع إلى قدرة الله وترجع إلى اختيار العبد وكسبه، لكن ليس العلم هو المؤثر، وليس هو الموجِد . وفى هذا ورد عن ابن عمر رضى الله عنه أنه قيل له: لقد ظهر فى زماننا رجال يزنون ويشربون الخمر ويقتلون النفس التى حرم الله ثم يحتجون ويقولون: كل ذلك كان فى علم الله فغضب ابن عمر وقال **"سبحان الله كان ذلك فى علم الله ولم يكن علم الله يحملهم على المعاصى"** (١)

إذن فعلم الله لا يتعارض مع العمل، أى أنه لا يتعارض مع اختيار العبد ومسئوليته، والذى يصنع من هذا الموضوع مشكلة يعيد فيها الكلام ويزيد إنما يفعل ذلك بسوء نية، بدافع التهرب من المسئولية، يريد أن يتكاسل عن العمل، أو يريد أن يعمل بغير مسئولية، يريد أن يكفر أو يرتكب المعاصى ويقول: هذا كان فى علم الله وأنا غير مسئول عنه .

٢ -: **من ناحية علاقة عمل الإنسان بعموم إرادته تعالى**

من الحقائق التى قررها الدين ووضحها رسول الله صلى الله عليه وسلم، أن إرادته تعالى شاملة لكل ما وقع أو يقع، وذلك لا يتعارض مع القول باختيارية الإنسان، وذلك لأن الإنسان عندما حصل على حريته وقدرته على الاختيار إنما حصل عليها كما تدل النصوص التى ذكرنا بعضها بتقدير الله وعلمه ومشيئته وإرادته .

---

(١) أنظر مفتاح السعادة ومصباح السيادة، لطاش كبرى زادة نشر دار الكتب الحديثة ج ٢ ص ١٦٢

إن الله هو الذى أراد أزلا أن يخلق الإنسان على هذه الشاكلة: أن يخلقه ذا حرية واختيار محدود بحدود مسئوليته، وعلم عنه كل شيء وقدر له ما علم، ولو أراد سبحانه وتعالى أن يخلقه على نحو آخر كما خلق غيره لفعل، إنما أراد سبحانه وتعالى - بمقتضى إبداعه - للإنسان أن يكون طرازا فريدا بين مخلوقاته: له أن يختار هذا الأمر أو لا يختاره، ومن ناحية أخرى فإن قدرة الإنسان على الاختيار والعمل تستند إلى وسائل وأدوات منحه الله إياها، ولو شاء الله أن يمنعه عن اختيار معين أو عمل معين لفعل أو لقطعه عن هذه الأدوات . وإذن فلا تعارض بين مشيئة الله وبين إقبال الإنسان على العمل ومسئوليته عنه وحريته فى اختيار ما يشاء منه .

٣ -: من ناحية علاقة عمل الإنسان بعموم قدرته تعالى :

ويدل الحديث أيضا (اعملوا فكل ميسر لما خلق له) على أن الله سبحانه وتعالى ييسر لنا بقدرته العمل الذى نتجه إليه، وفى هذه النقطة تأتى معالجة الدائرة الثالثة: علاقة عمل الإنسان بقدرة الله، إنه إذا كان عملنا لا يتعارض مع علم الله لأن العلم كاشف غير مؤثر بالإيجاد . ولا يتعارض مع مشيئته لأنه إنما بهذه المشيئة كان، فإن هذا العمل يكون مصحوبا بتيسيرات يمنحها الله للعبد، لأن الله سبحانه وتعالى عالم مقدما بما يتجه إليه العبد وبما يختاره وبما خلق له فى هذه الحياة، فهو بقدرته سبحانه وتعالى يعطيه الاستطاعة[1] والوسائل والأدوات ويدبر له الظروف والإمكانات التى تعينه على العمل وتوفقه إليه، وتوصله إلى مصيره، وهذا معنى قوله تعالى الذى استشهد به رسول الله صلى الله عليه وسلم فى الحديث (فأما من أعطى واتقى وصدق بالحسنى فسنيسره لليسرى، وأما من بخل واستغنى وكذب بالحسنى فسنيسره للعسرى)

---

(١) يقسم العلماء الاستطاعة إلى نوعين: أحدهما يراد به سلامة الأسباب والآلات وصحة الجوارح والأعضاء وهى المعنية بقوله تعالى: ﴿ وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا ﴾ ٩٧ آل عمران وصحة التكليف تعتمد على هذه الاستطاعة، والثانية الاستطاعة التى هى حقيقة القدرة وهى المعنية بقوله تعالى: ﴿ مَا كَانُواْ يَسْتَطِيعُونَ ٱلسَّمْعَ وَمَا كَانُواْ يُبْصِرُونَ ﴾ ٢٠ هود، وقول صاحب موسى عليهما السلام ﴿ إِنَّكَ لَن تَسْتَطِيعَ مَعِىَ صَبْرًا ﴾ ٧٥ الكهف، والاستطاعة الثانية عرض يحدث عند أهل السنة مقارنة للفعل، وعند المعتزلة سابقة على الفعل

وهذا معنى ما جاء فى رواية أخرى: "قال رجل يا رسول الله أفلا نمكث على كتابنا وندع العمل؟ فقال: من كان من أهل السعادة فسيصير إلى عمل أهل السعادة، ومن كان من أهل الشقاوة فسيصير إلى عمل أهل الشقاوة) رواه الشيخان

ثانيا المنهج التركيبى:

فى محاولة التوفيق بين هذه العناصر الثلاثة -: علم الله وإرادته وقدرته - وفعل الإنسان بكل تعقيداته وعلاقاته مع الآخر فى المجتمع والبيئة والوراثة والكون . .

مصدر الخوض فى هذه المسألة أن الخائضين فيها كأنهم يريدون أن يعلموا كيف يعلم سبحانه وتعالى وكيف يريد وكيف يخلق وكيف يصنع وكيف يوفق بين ذلك كله وبين أفعال الإنسان الاختيارية والاضطرارية وكل حدث من أحداث الكون حيث يتأثر الكل بالكل، كيف يوفق شبكة العلاقات القائمة بين ذلك كله لكى يخلص الإنسان من ذلك كله مختارا؟

إنهم إذن صنف من الناس اتسموا بالغرور يريدون أن يتدخلوا متطفلين فبى صنع الله :

وهنا يظهر الخروج على مبدأ محدودية العقل، هؤلاء ينسون أن هذا التوفيق ليس من ممكنات عقولهم المحدودة

إنه يكفيهم عمليا أن يعلموا أن لله مشيئة تامة، وأن للعبد اختيارا محدودا، و مسئولية مناسبة لهذه الحدود، أرادها الله وأخبرنا بها، أما كيفية التوفيق بين ذلك كله فأمره ليس إليهم، و لا يدخل فى اختصاصهم، كما أنه لا يدخل فى دائرة إمكاناتهم، إنما هى متروكة لربهم .

أن يكتفوا بالحقائق التى قررها الدين ووضحها رسول الله صلى الله عليه وسلم، ومن هذه الحقائق أن إرادته تعالى شاملة لكل ما وقع أو يقع، وهذا الشمول لا يعفى الإنسان من مسئولية الاجتهاد فى العمل لأنه كما يقول الرسول صلى الله عليه وسلم (اعملوا فكل ميسر لما خلق له) معنى هذا أن الله سبحانه وتعالى يوفق العبد، ويضع

له التيسيرات التى تمكنه من العمل باختيار . ومن ذلك ما رواه الترمذى بسنده عن أبى خزامة عن أبيه أن رجلا أتى النبى صلى الله عليه وسلم فقال: يا رسول الله: أرأيت رقى نسترقيها ودواء نتداوى به وتقاة نتقيها هل ترد من قدر الله؟ فقال صلى الله عليه وسلم (هى من قدر الله)، وما جاء فى الحجر من الطاعون إذ قال عمر رضى الله عنه (نفر من قدر الله إلى قدر الله) رواه الشيخان

ثالثا المنهج العملى:

١ - أما من ناحية **علاقة هذه المسألة بالضرورة [1] الحيوية للإنسان** فذلك أننا أمام الضرورة الحيوية نجد أنفسنا أمام موقف يدفعنا دفعا إلى ممارسة حياتنا، والتصرف فى أمورنا دون توقف، على وجه نستفيد فيه بقوانا العقلية والحسية والوجدانية

وعلى سبيل المثال: من منا يتوقف عن الذهاب إلى الطبيب عندما يؤلمه المرض؟ أو إلى مصدر رزقه على هذه الأرض عندما يحتاج إلى المال؟ أو يتوقف عن الاستعداد لما يتوقع حدوثه غدا أو بعد غد أو بعد عام؟ من منا يتوقف عن شيء من ذلك انتظارا لما تسفر عنه المناقشات بين الفلاسفة حول الجبر و الاختيار؟

أين نجد الفيلسوف الذى امتنع عن القيام بعمل ما يختاره من بين أعمال كثيرة فى مواجهة هذه الضرورات الحيوية التى تلزمه ولا تجبره؟ على هذا النسق العملى يدعونا الرسول صلى الله عليه وسلم إلى العمل " اعملوا " من أجل الآخرة، كما نعمل من أجل اللحظة القادمة، أو اليوم القادم، فى كل ذلك نقبل على العمل، متجاوزين جدل الفلاسفة حول الجبر والاختيار .

٢- إن رسول الله صلى الله عليه وسلم يعالج المسألة فى قوله (اعملوا فكل ميسر

---

(١) لا نقصد بالضرورة هنا ما حمل عليه الشيء وأجبر وأكره ولو جهد فى التخلص منه لم يجد فكاكا، وإلا لكنا سلمنا منذ البداية بالمذهب الجبرى ولم يعد هناك موضع للكلام، ولكننا نقصد بهذه الضرورة ذلك النوع من الالتزام أو الإلجاء الذى يقول عنه بعض المتكلمين (لا يخرج الملجأ عن أن يكون على العمل قادرا وباختياره متعلقا) كما يكون الإنسان ملجأ أمام المرض أن يختار بين تناول الدواء أو عدم تناوله .

لما خلق له) معالجة عملية . وهنا يظهر مبدأ " مرجعية العمل " وتبدأ هذه المعالجة من حيث انتهت الفلسفة إلى متاهة الحيرة والغموض

يدرك من يتعمق فى دراسة هذه المشكلة عند الفلاسفة والمتكلمين أنهم عندما اقتصروا على المنهج التأملى النظرى البحت دخلوا إلى أودية ضلال وغموض لا مخرج منه، كما أنهم لا يجدون فى المنهج العلمى مخرجا، إذ كما يقول وليم جيمس زعيم البراجماتية المعاصرة: (كلا الطرفين من القائلين بالجبر والاختيار يعترف بأن الإرادة قد وجدت فى الفعل، تقول اللاجبرية: كان من الممكن وجود بديل عنها، وتقول الجبرية: لم يكن ذلك ممكنا، فهل يمكن أن نلجأ إلى العلم ليخبرنا أى النقيضين على حق؟ يعترف العلم بأنه لا يستنبط نتائجه إلا من مقدمات واقعة بالفعل، ولكن كيف يمكن أن ننتقل من العلم بأن شيئا معينا قد وقع إلى العلم أو الظن بأن شيئا آخر كان يمكن أو لا يمكن أن يوجد مكانه؟ وإذا لم يكن لنا من الأدلة أن تتكلم الحقائق الواقعية فلا بد أن تبقى مسألة الاحتمالات سرا غامضا ..) انظر كتابه " العقل والدين " ص ١٧.

لهذا يدعونا الرسول صلى الله عليه وسلم إلى العمل الذى نتجاوز فيه الجدل حول الجبر والاختيار لأنه لا مهرب من مواجهة قضية العمل، سواء كان الأمر جبرا أو اختيارا، فـ (كل ميسر لما خلق له) إن كان جبرا فهو ميسر لما خلق له (الجبر) وإن كان اختيارا فهو ميسر لما خلق له (الاختيار) . والقضية إذن هى قضية " العمل " الذى لا يصح – ولا يمكن – أن تؤثر فيه مناقشات الفلاسفة والمتكلمين حول الموضوع .

٣ - وإذا كان لا مهرب من قضية العمل فأولى بالمرء أن يعمل باعتباره مسئولا عن عمله "اعملوا" لأنه ماذا يخسر العاملون إذا عملوا باعتبارهم مسئولين، وظهر لهم – جدلا - أنهم "مجبورون"؟ إنهم لا يخسرون شيئا ذا بال، ولكنهم يخسرون الخسران كله لو أنهم عملوا باعتبار كونهم مجبورين، لهم أن يخبطوا فى أمور دنياهم وآخرتهم خبط عشواء، ثم ظهر لهم أنهم كانوا فى

بحبوحة الاختيار، ثم زاغوا بإرادتهم عنها: إنهم حينئذ لا مهرب لهم من المسئولية ولات حين مهرب .

ذلك مما يوحى به قوله صلى الله عليه وسلم " اعملوا فكل ميسر لما خلق له "

وهذه هى المعالجة العملية لقضية الجبر والاختيار .

معالجة تبدأ من حيث انتهى الغرور العقلى إلى متاهة الحيرة والغموض وتتجاوز كل المناقشات، وترتفع إلى مستوى الحسم .

وخلاصة ما تقدم:

أن علم الله شامل لكل شيء، وأنه كاشف لا مؤثر، ولا يمنع الإنسان من القيام بمسئوليته فى العمل.

وأن شمول علمه وإرادته تعالى وقدرته لعمل الإنسان يدفع الإنسان إلى العمل وتترتب عليه تيسيرات يمنحها الله للعبد

وأن حرية الاختيار التى منحها الله للإنسان لا تتعارض مع مشيئته لأنها بمشيئته كانت .

وأن عمله بعد أن كان باختياره إنما وقع بقدرة الله وخلقه .

وأن التوفيق بين هذه الشبكة من العلاقات يتجاوز محدودية العقل ومنهجية العمل معا،

وأن ليس للعبد إزاء عجزه فى مقام هذا التوفيق إلا التسليم والتوجه للعمل على قاعدة المسئولية والاختيار.

وكما يقول الإمام الشعرانى فى كتابه اليواقيت والجواهر: (كل إنسان مختار فى أفعاله وحركاته وسكناته ومجبور فى عين اختياره، لأن اختياره ليس من عنده ولا يلزم من هذا ألا يكون مختارا فى أفعاله، .. فالعبد مختار متصف بصفة الاختيار، كما أن الموجود من يكون متصفا بصفة الوجود وإن لم يكن وجوده من عند نفسه ولا خالقا وموجدا لوجوده .. فالعبد مختار متصف بصفة الاختيار لكن اختياره وقدرته ومكنته بتخييره تعالى وتمكينه)

وكما يقول الشيخ عبد الرحمن حبنكة: (أى فى كونه مخلوقا مختارا إذ لم يختر الإنسان فى أصل خلقته أن يكون مختارا، وإنما خلقه الله تعالى كذلك إجبارا، كما خلق ذاته وصفاته كذلك) أنظر كتابه العقيد الإسلامية ص ٦٦٢

وكما يقول الإمام الطحاوى: (خلق الخلق بعلمه وقدر لهم أقدارا وضرب لهم آجالا لم يَخْفَ عليه شيء من أفعالهم من قبل أن خلقهم، وعلم ما هم عاملون قبل أن يخلقهم وأمرهم بطاعته ونهاهم عن معصيته وكل شيء يجرى بقدرته ومشيئته، ومشيئته تنفذ، ولا مشيئة للعباد إلا ما شاء لهم، فما شاء لهم كان، وما لم يشأ لم يكن)(١)

ويقول الإمام الطحاوى (لا راد لقضائه ولا معقب لحكمه): يقول العلامة الغنيمى فى شرحه: لا راد لقضائه المبرم ولا معقب لحكمه: أى لا يتعقبه أحد بتغيير، و لا ناقض لما حكم به لأنه القاهر فوق عباده . اهـ (٢)

ويقول الإمام الطحاوى: (على العبد أن يعلم أن الله تعالى قد سبق علمُه فى كل شيء كائن من خلقه، وقدر ذلك بمشيئته تقديرا محكما مبرما، ليس فيه ناقض ولا معقب ولا مزيل ولا مغير ولا محول ولا زائد ولا ناقص من خلقه فى سماواته وأرضه، وذلك من عقد الإيمان وأصول المعرفة والاعتراف بتوحيد الله وربوبيته، كما قال فى كتابه العزيز: ﴿ وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَّرَهُۥ تَقْدِيرًا ﴾ الفرقان ٢، وقال تعالى: ﴿ وَكَانَ أَمْرُ ٱللَّهِ قَدَرًا مَّقْدُورًا ﴾ الأحزاب ٣٨، فويل لمن صار له الله فى القدر خصيما، وأحضر للنظر فيه قلبا سقيما، لقد التمس بوهمه فى محض الغيب سرا كتيما، وعاد بما قال فيه أفاكا أثيما) (٣)

ويقول الإمام الطحاوى (وأصل القدر سر الله فى خلقه لم يطلع على ذلك ملك مقرب ولا نبى مرسل، والتعمق فى ذلك ذريعة الخذلان وسلم الحرمان ودرجة

---

(١) شرح الغنيمى للعقيدة الطحاوية ٦٢

(٢) شرح الغنيمى للعقيدة الطحاوية ص ٦٣

(٣) العقيدة الطحاوية بشرح الغنيمى ص ٨٩-٩٠

الطغيان، فالحذر كل الحذر من ذلك نظرا أو فكرا أو وسوسة فإن الله تعالى قد طوى علم ما قدر عن جميع أنامه ونهاهم عن مرامه، كما قال فى محكم كتابه: ﴿ لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْـَٔلُونَ ﴾ الأنبياء ٢٣ فمن سأل: لِمَ فعل؟ فقد رد حكم الله، ومن رد حكم الله تعالى كان من الكافرين)

ويقول (ونؤمن باللوح والقلم بجميع ما فيه قد رقم، فلو اجتمع الخلق كلهم على شيء قد كتبه الله فيه أنه كائن ليجعلوه غير كائن لم يقدروا عليه، جف القلم بما هو كائن إلى يوم القيامة، وما أخطأ العبدَ لم يكن ليصيبه، وما أصابه لم يكن ليخطئه)[١] مقتبسا عبارته مما رواه الإمام الترمذى بسنده عن عبد الله بن عباس رضى الله عنهما قال: كنت خلف النبى صلى الله عليه وسلم فقال: " يا غلام إنى أعلمك كلمات: احفظ الله يحفظك، احفظ الله تجده تُجاهك، إذا سألت فاسأل الله، وإذا استعنت فاستعن بالله، واعلم أن الأمة لو اجتمعت على أن ينفعوك بشيء لم ينفعوك إلا بشيء قد كتبه الله لك، وإذا اجتمعت على أن يضروك بشيء لم يضروك إلا بشيء قد كتبه الله عليك رفعت الأقلام وجفت الصحف)

والإيمان بالقضاء والقدر لا ينفى الأخذ بالأسباب، لأن الأسباب هى من قضاء الله وقدره، وفى هذا ما ورد عن عمر رضى الله عنه أنه إذ نادى الناس فى وباء الطاعون أن من كان بأرض فيها هذا الوباء فلا يخرج منها ومن كان خارجها فلا يدخل إليها .. قال له أبو عبيدة بن الجراح: (أفرارا من قدر الله يا عمر؟ فقال له عمر: لو غيرك قالها يا أبا عبيدة، نعم نفر من قدر الله إلى قدر الله، أرأيت إن كانت لك إبل هبطت واديا له عدوتان إحداهما خصيبة والأخرى جديبة؟ أليس إن رعيت الخصيبة رعيتها بقدر الله وإن رعيت الجديبة رعيتها بقدر الله .. فجاء عبد الرحمن بن عوف فقال: إن عندى فى هذا علما، سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: (إذا سمعتم به بأرض فلا تقدموا عليه، وإذا وقع بأرض وأنتم بها فلا تخرجوا فرارا منه .. فحمد الله عمر رضى الله عنه) أخرجه البخارى فى كتاب الطب ورواه أحمد ومسلم والنسائى

---

(١) العقيدة الطحاوية شرح الغنيمى ص ٨٧ – ٨٨

ولا يتعارض الإيمان بالقضاء والقدر مع مشروعية الدعاء والاستعاذة من وقوع البلاء – فهو – أى الدعاء – من جملة الأسباب – فقد يقضى على المرء بالبلاء ويقضى معه أنه يدعو فلا يكشف عنه فهذا ما يسمى القضاء المبرم .

وقد يقضى معه أنه يدعو فيكشف عنه وهذا يسمى القضاء المعلق، وهو يسمى معلقا إذا نظرنا إليه من ناحية ذات البلاء المقدر أنه لا يقع، ولكنه يسمى مبرما أيضا: إذا نظرنا إليه من ناحية أنه قضى فيه أن لا يقع نتيجة ما سيقع منه من الدعاء .

وفى الرضا بالقضاء والقدر يجب التفرقة بين القضاء والقدر من ناحية والمقضى والمقدور من ناحية أخرى

ففى الأول يجب الإيمان والرضا به

أما الثانى فلا يجب الرضا به إن كان من المعاصى .

إذ أن للمقضى نسبة إلى الله باعتبار إيجاده، ونسبة إلى العبد باعتبار كسبه، فإنكاره باعتبار النسبة الثانية والرضا به باعتبار النسبة الأولى

وهل يرضى الله عما قضاه وقدره مطلقا؟

هنا نجد الإمام أبا حنيفة رضى الله عنه بعد أن يؤكد إيمانه بالقضاء والقدر، ويجعلهما والمشيئة صفاته فى الأزل يقسم الأعمال إلى فريضة وفضيلة ومعصية، وهى جميعاً إنما تقع بمشيئة الله وقضائه وتقديره وعلمه وكتابته فى اللوح المحفوظ وتخليقه[١] .

ثم تكون الفريضة بأمره ومحبته ورضاه وتوفيقه

وتكون الفضيلة لا بأمره ولكن بمحبته ورضاه وتوفيقه

وتكون المعصية لا بأمره أو بمحبته أو برضاه أو توفيقه، ولكن بخذلانه[٢] .

---

(١) الوصية (ص٨) .

(٢) المصدر السابق، ومثله فى الفقه الأكبر بشرح المغنيساوى (ص٢١) .

وعنده أن كل شئ أمر به فقد رضي به، وأنه تعالى يرضى أن يخلق الكفر للكافر لكنه لا يرضى الكفر بعينه[1] .

ويمكن وضع هذه الأعمال بالجدول الآتي:

الأعمال	علاقتها بالقضاء والقدر	علاقتها بالأمر	علاقتها بالرضا	علاقتها بالمحبة	علاقتها بالتوفيق	علاقتها بالخذلان
الفريضة	نعم	نعم	نعم	نعم	نعم	لا
الفضيلة	نعم	لا	نعم	نعم	نعم	لا
المعصية	نعم	لا	لا	لا	لا	نعم

ولا يسمح الإيمان بالقضاء والقدر للعصاة بأن يُقْدموا على معاصيهم محتجين بأنها من قدر الله، وذلك لأنهم إذ يقدمون عليها لم يكن ينكشف لهم شيء من قدر الله بعد، فهم بذلك يجمعون بين معصيتين: المعصية التى هم قادمون إليها، ومعصية الكذب على الله بأنها من قدر لا يعلمون عنه شيئا بعد . وفى هذا روى أن عمر بن الخطاب رضى الله عنه أقام الحد على سارق، وضربه مع ذلك أسواطا عندما احتج بقوله (قضى الله على) وسئل عمر فى سبب ضربه بالسوط فوق قطع يده فقال: " القطع للسرقة والجلد لما كذب على الله " [12]وهذا ما قاله المشركون من قبل:

﴿ سَيَقُولُ ٱلَّذِينَ أَشْرَكُواْ لَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَآ أَشْرَكْنَا وَلَآ ءَابَآؤُنَا وَلَا حَرَّمْنَا مِن شَيْءٍ ۚ كَذَٰلِكَ كَذَّبَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ حَتَّىٰ ذَاقُواْ بَأْسَنَا ۗ قُلْ هَلْ عِندَكُم مِّنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَآ ۖ إِن تَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَإِنْ أَنتُمْ إِلَّا تَخْرُصُونَ ﴾ أنعام ١٤٨، وهذا شأن العصاة والكفار على مر التاريخ .

---

(١) الفقه الأبسط (ص٥٤،٥٣) .

(١) المنية والأمل لابن المرتضى ص ٩\٨ المعروف بابن الوزير ت ٨٤٠ هـ طبعة حيدر أباد ١٣١٦ هـ

يقول الإمام الماتريدى فى كتابه التوحيد: والأصل فى القضاء والقدر والتخليق والإرادة أن لا عذر لأحد بذلك لأوجه منها: أنه لم يخطر شيء من ذلك ببالهم ولا كانوا عند أنفسهم وقت الفعل أنهم يفعلون لشيء من ذلك.[1]

ولا يجوز لأحد أن يتوقف عن العمل تسترا بالقضاء والقدر : وذلك ما يحكم به حديث الرسول الذى سبق أن أوردناه حيث قال: " اعملوا فكل ميسر لما خلق له " والرد على عدم جواز ترك العمل بحجة القضاء والقدر جاء أولا فى توجيه الرسول صلى الله عله وسلم فى قوله (اعملوا فكل ميسر لما خلق له) ويأتى ثانيا فيما يلاحظ على سؤالهم من التناقض فى قولهم (أفلا نتكل وندع العمل): من حيث افتراض كون القضاء والقدر يقتضى الجبر فى أعمال العباد، وافتراض أنه يمكنهم أن يختاروا ترك العمل .

الأثر العملى للإيمان بالقضاء والقدر:

يوضح لنا تاريخ المسلمين أنهم استجابوا لهدى الرسول صلى الله عليه وسلم فى العمل وفقا لقوله " اعملوا فكل ميسر لما خلق له " وأنهم بادروا إلى العمل والجهاد وبذل النفس والنفيس وضحوا بأموالهم وأنفسهم وبذلوا الجهد والعرق، وأكبوا على العلم والعمل، لأن رائدهم فى **ذلك** كله كان إيمانهم بعلم الله وتيسيراته وإيمانهم بقضاء الله وقدره، وأن هذا الإيمان - لاكما يشيع بعض المستشرقين - هو الذى جعلهم مستعدين للعمل وللتضحية، مستعدين للقيام بالواجب شجعانا فى اقتحام العقبات، وقد كان ذلك هو سر قيام الأمة الإسلامية، وسر قيام حضارتها العملاقة الفذة، وهو لا يكون سرا إذا أدركنا جوهره وهو جوهر المعالجة العملية، والإقدام على العمل فى ضوء العلم، وحافز الإيمان .

---

(١) أنظر كتاب التوحيد لأبى منصور الماتريدى ت ٣٣٣هـ تحقيق د: فتح الله خليف، نشر دار الجامعات المصرية ص ٣٠٩

فروع على عقيدة القضاء والقدر .

الرزق بين الحلال والحرام:

يرى أهل السنة أن الرزق ما يصل إلى العبد ويتغذى به حلالا كان أو حراما:

يقول الغنيمى فى شرحه للعقيدة الطحاوية: (خلق الخلق بعلمه وقدر لهم أقدارا من خير أو شر، وضرب لهم آجالا لاستيفاء ماهم من رزق وعمر، فلا يأكل أحد رزق غيره، ولا يموت إلا بأجله وبسببه) (١)

ويقول الغزنوى فى كتابه أصول الدين: الرزق ما يصل إلى العبد ويتغذى به سواء كان حلالا أو حراما مملوكا أو غير مملوك . وكل واحد يستوفى رزق نفسه، ولا يتصور استيفاؤه رزق غيره (٢)،

ويرى المعتزلة: أن الحرام ليس رزقا لمن تحمله .

أما دليل أهل السنة: فذلك أنه قد عرف فى الخلق من لم يأكل غير الحرام قط فلو لم يكن الحرام رزقا لزم الخلف فى قوله تعالى: ﴿ **وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِي ٱلْأَرْضِ إِلَّا عَلَى ٱللَّهِ رِزْقُهَا** ﴾ هود ٦

أقول: هذا غير متصور ولو كان فهو لا يضر بمعنى الآية، لأنها لا يلزم منها أن كل رزق يصل لصاحبه حتما، فالذين يأكلون الحرام يضيعون رزق غيرهم، وهم أضاعوا رزقهم المقدور لهم لو أنهم طلبوه وسعوا إليه، ومن هنا كان لزاما على الناس أن يعملوا من أجل إقامة العدل، لا أن يستكينوا لما يجرى بفعل الظالمين تسترا بمذهب القائلين بأنه لا أحد يأكل رزق غيره، ولا أحد يفوته رزقه .

المقتول والأجل :

يذهب أهل السنة إلى أن المقتول ميت بأجله ودليلهم على ذلك قوله تعالى: ﴿ **فَإِذَا**

---

(١) أنظر شرح الغنيمى ص ٦٠

(٢) أنظر أصول الدين للشيخ جمال الدين أحمد بن محمد بن محمود بن سعيد الغزنوى الحنفى ت ٥٩٣ هـ تحقيق وتعليق الدكتور عمر وفيق الداعوق، نشر دار البشائر ط ١٩٩٦ ص ١٧٧

جَآءَ أَجَلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ ﴾ الأعراف ٣٤ وقوله تعالى: ﴿ إِنَّ أَجَلَ ٱللَّهِ إِذَا جَآءَ لَا يُؤَخَّرُ لَوْ كُنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴾ نوح ٤ [١]

أما المعتزلة فيذهبون إلى أنه ميت قبل أجله المحدد

وأقول: يمكن تفادى هذا الخلاف بأن نقول: للمقتول أجلان يعلمهما الله تعالى ويعلم أيهما هو الأجل المبرم : الأول: أجل مقدر على الأسباب العادية المكتوبة فى شفرة جيناته الوراثية لو أنه لم يقع له القتل، والثانى: أجل مبرم معلق على عملية القتل التى اخترق بها القاتل أجله الأول .

وكما يقول الإمام البياضى: وقال كثير [٢]**من المحدِّثين:**

(إن الأجل متعدد: منجز ومعلق بأن يثبت فى صحيفة الملائكة مطلقا، وفى علم الله مقيدا ويئول إلى علم الله، متمسكين بقوله تعالى: ﴿ يَمْحُوا ٱللَّهُ مَا يَشَآءُ وَيُثْبِتُ وَعِندَهُۥٓ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ ﴾ الرعد ٣٩، وقوله تعالى: ﴿ وَيُؤَخِّرْكُمْ إِلَىٰٓ أَجَلٍ مُّسَمًّى ﴾ نوح ٤، وبحديث الزيادة ونحوه .)

الهداية والإضلال والتوفيق والخذلان:

يقول الإمام الطحاوى: (يهدى من يشاء، ويعصم ويعافى من يشاء فضلا، ويضل من يشاء ويخذل ويبتلى عدلا)[٣]

أما معنى الهداية: فيقول العلامة الغنيمى فى شرحه للعقيدة الطحاوية : قال الإمام الرازى فى التفسير الكبير: الهداية هى الدلالة على ما يوصل إلى المطلوب، سواء وصل إليه بالفعل أم لا، فإنها مستعملة فى المعنيين كما فى قوله تعالى: ﴿ إِنَّكَ لَا تَهْدِى مَنْ أَحْبَبْتَ ﴾ القصص ٥٦ وقوله تعالى: ﴿ وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَٰهُمْ ﴾ فصلت ١٧ ، لكن الاستعمال فى معنى الدلالة الموصلة أكثر، وهذا عرفها المتقدمون من مشايخ

---

(١) شرح الغنيمى للعقيدة الطحاوية ص ٦١

(٢) إشارات المرام للبياضى ص ٢٣٦

(٣) العقيدة الطحاوى شرح الغنيمى ص ٦٢

أهل السنة بخلق الاهتداء اهـ، وفى الكشاف: هى الدلالة الموصلة إلى المطلوب. اهـ غنيمى .

ويقرر الشهرستانى مذهب الأشعرى فى حصول الإيمان بتوفيق الله حيث يقول: (والإيمان والطاعة بتوفيق الله تعالى، والكفر والمعصية بخذلانه. والتوفيق عنده: خلق القدرة على الطاعة، والخذلان عنده: خلق القدرة على المعصية) [1]

والمراد بالتوفيق أنه سبحانه هو الخالق لقدرة الطاعة فى من أراد توفيقه وأن يصل لرضاه ومحبته، وهذه القدرة ضربان موازيان لمعنيى الهداية المذكورين آنفا: قدرة بمعنى تمكين الله العبد من أن يفعل الفعل أو يتركه بمحض اختياره، وقدرة بمعنى خلق الفعل معها .

والمراد بالخذلان أنه هو الخالق لقدرة المعصية لمن أراد بعده عن محبته رضاه أو ترك نصرته وإعانته .

والهداية والتوفيق إنما تكون لمن يأخذ بأسبابها، والإضلال أو الخذلان لمن يأخذ بأسبابها .

يقول الله تعالى: **﴿ وَٱللَّهُ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلْفَـٰسِقِينَ ﴾**، **﴿ وَٱللَّهُ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلْكَـٰفِرِينَ ﴾**، **﴿ وَٱللَّهُ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلْكَـٰفِرِينَ ﴾**، **﴿ فَإِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهْدِى مَن يُضِلُّ ﴾**، **﴿ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهْدِى مَنْ هُوَ كَـٰذِبٌ كَفَّارٌ ﴾**، **﴿ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهْدِى مَنْ هُوَ مُسْرِفٌ كَذَّابٌ ﴾**، **﴿ كَذَٰلِكَ يُضِلُّ ٱللَّهُ مَنْ هُوَ مُسْرِفٌ مُّرْتَابٌ ﴾**.

وإذن فإن أسباب الهدى بينة لمن أراد، وأسباب الضلال بينة لمن أراد .

وتوضيحا لما تقدم نقول:

إن الهداية بمعنى خلق الاهتداء بكسب من العبد وفضل من الله معا، والإضلال بمعنى ترك النصرة والإعانة بكسب من العبد وخذلان من الله:

أما أن الهداية بكسب من العبد فلأنه يأخذ بأسبابها كما قدمنا، وأما أنها بفضل وتوفيق من الله فذلك بحسب طبيعتها

---

(١) الملل والنحل ج١ ص ٩٣

وتتبين هذه الطبيعة من حيث التفرقة بين العلم الذى جعله الله حظا للبشر جميعا، وهو بالضرورة علم نسبى لا يكفى فى سلوك طريق الهداية، وطريق الهداية لا يهدى إليه إلا من أحاط علما، ولا يسلكه إلا من سلم تسليما لمن أحاط .

إن العلم البشرى حظ مبذول للجميع (علّم الإنسان ما لم يعلم..) ولكن العلم البشرى وحده لا يكفى، وبعبارة أخرى: العلم الذى يرشح لابتناء العمل الصحيح عليه ـ هذا العلم البشرى وحده لا يكفى .

لابد من الهداية، وهى لا تعطى كما يعطى العلم ـ للجميع ـ وإنما تعطى بحسب طبيعتها لمن يتعرض لها بالإيمان والتسليم . لأن التسليم شرط بديهى فى قبولها.

إنك إذا سرت فى مدينة معقدة الطرق، متشابكة السبل، واستعملت ما برأسك من معلومات وما بيدك من خرائط وأدركت أنك قد ضللت الطريق وأردت ممن يعرف سبلها أن يدلك عليه، فلا يمكن أن تطلب هذه الهداية إلا بتسليم يدك لمن يعرفها: صامتا بغير جدال أو لجاجة أو تشكيك .

إن طالب الهداية إنما يطلبها بعد أن تنقطع به سبل العلم، ثم بعد أن يعترف بالعجز عن الحصول على هدفه بنفسه .. عن طريق العقل المستقل، والعلم البشرى .

إن العقل المتعلم ـ المستقل عن الهدى ـ يمكنه أن يصل إلى شيء من الظن، لكنه لا يصل مستقلاً إلى شيء من الهدى الذى تشعر فيه النفس بالطمأنينة والسكون واليقين .

إن الفلسفات والعلوم التجريبية التى يصل إليها العقل مستقلاً خاضعةٌ لما تخضع له عقولنا من النسبية والنقصان .

لذلك فإن ما نصل إليه اليوم من علم يظهر لنا نقصُه غداً، وما نزال نكتشف بتقدم البحث جهلنا، وهزال معارفنا، وحاجتنا إلى الهدى واليقين الذى لا تفرزه عقولنا .

فى ظل العلوم التجريبية والفلسفات الناقصة يتقدم العلم التجريبى، ويطرد الحصول على منافع الدنيا، لكن الإنسانية فى عملية الخلافة فى الأرض، أو ما يسمى

بناء الحضارة، لابد لها من أهداف ثابتة واضحة راسخة على مدى القرون، وإلا كان ضلالها عن أهدافها لا يمكن تلافيه أو البرء منه .

والعلوم النسبية تضل دائماً عن الأهداف البعيدة الراسخة . فهذا ليس من شأنها ولا يمت إلى قدرتها بسبب، ومن هنا كان الإنسان " حيوان الحضارة " بحاجة إلى مصدر خارجى يهديه إلى هذه الأهداف ويرسم لها الطريق: (الصراط المستقيم .)

ولذلك كان أنفع الدعاء وأعظمه ـ كما يقول ابن أبى العز فى شرحه للعقيدة الطحاوية ـ دعاءُ الفاتحة ﴿ ٱهْدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلْمُسْتَقِيمَ ۝٦ صِرَٰطَ ٱلَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ ٱلْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا ٱلضَّآلِّينَ ﴾.

ومن هنا جاءت ملاحقة العناية الإلهية للإنسان وهو يُعَد للقيام بمهمته فى الحياة الدنيا "بناء الحضارة" بعد أن "علمّه" جاءت هذه الملاحقة فى قوله تعالى: ﴿ فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُم مِّنِّى هُدًى فَمَنِ ٱتَّبَعَ هُدَاىَ فَلَا يَضِلُّ وَلَا يَشْقَىٰ ۝١٢٣ وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِى فَإِنَّ لَهُۥ مَعِيشَةً ضَنكًا وَنَحْشُرُهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ أَعْمَىٰ ﴾ ١٢٣ – ١٢٤ طه.

ولا يتلقى الإنسان هذا الهدى ولا يستفيد به إلا من نافذة الإيمان . ولكى يقوم الإيمان فالطريق فى " التسليم " .

ومن هنا كان خطاب الوحى إلى الإنسان: بأن يطلب الهدى، وأن يطلبه ممن يملكه .

يقول الرسول صلى الله عليه وسلم فيما رواه الإمام مسلم فى صحيحه: (سل الله الهدى والسداد، واذكر بالهدى هدايتك الطريق، واذكر بالسداد تسديدك السهم)

إن الرسول صلى الله عليه وسلم يدعونا هنا إلى الالتجاء إلى الله تعالى، والاستعانة به وسؤاله فى كل كبيرة وصغيرة من أغراضنا، ولا نستعظم على الله شيئا نسأله إياه، ولا نستصغره: فى الهدى نسأله الهداية العظمى، ونسأله هداية الطريق العادى الذى نسلكه فى غدونا ورواحنا، فى السداد: نسأله السداد فى القول،

والسداد فى العمل، فى أخطر شئون حياتنا، وفى أقلها شأنا .. فى كلمة حق تقال، وفى رمية سهم، ذلك لأن التوجه إلى الله بالسؤال والدعاء هو جوهر العبادة وأكرمها عند الله .

يقول صلى الله عليه وسلم "الدعاء هو العبادة" أخرجه أصحاب السنن وصححه الحاكم. ويقول صلى الله عليه وسلم "سلوا الله من فضله فإن الله يحب أن يسأل، وأفضل العبادة انتظار الفرج" أخرجه الترمذى وصححه، ويقول صلى الله عليه وسلم سلوا الله كل شيء حتى الشسع [نعل الحذاء] فإن الله إن لم ييسره لم يتيسر" لأبى يعلى فى مسنده عن عائشة .

ويقول الله سبحانه وتعالى: ﴿ وَقَالَ رَبُّكُمُ ٱدْعُونِىٓ أَسْتَجِبْ لَكُمْ ۚ إِنَّ ٱلَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِى سَيَدْخُلُونَ جَهَنَّمَ دَاخِرِينَ ﴾ ٦٠ غافر، ﴿ وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِى عَنِّى فَإِنِّى قَرِيبٌ ۖ أُجِيبُ دَعْوَةَ ٱلدَّاعِ إِذَا دَعَانِ ۖ فَلْيَسْتَجِيبُوا۟ لِى وَلْيُؤْمِنُوا۟ بِى لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ ﴾ ١٨٦ البقرة

إن هذه الأحاديث والآيات ترشد إلى:

(١) أن طلب الهدى من الله، لأنه وحده هو الذى يملكه، وهو وحده الذى يعطيه يقول تعالى: ﴿ إِنَّ عَلَيْنَا لَلْهُدَىٰ ﴾ ويقول تعالى: ﴿ مَن يَهْدِ ٱللَّهُ فَهُوَ ٱلْمُهْتَدِى ﴾ ويقول تعالى: ﴿ وَإِنِ ٱهْتَدَيْتُ فَبِمَا يُوحِىٓ إِلَىَّ رَبِّىٓ ﴾ ويقول رسول الله صلى الله عليه وسلم "والله لولا الله ما اهتدينا ولا تصدقنا ولا صلينا" صحيح البخارى .

(٢) وإذا كان الله سبحانه وتعالى قد أخبر بأنه تعالى: ﴿ يُضِلُّ مَن يَشَآءُ وَيَهْدِى مَن يَشَآءُ ﴾ وإذا كان قد تبين لنا أنه سبحانه وتعالى وحده هو الذى يملك الهدى وهو الذى يعطيه، فإنه قد بين لنا أيضا توجه مشيئته فى ذلك: بأنه إنما يصيب بالضلالة من يأخذ بأسبابها ويعطى الهدى لمن يأخذ بأسبابه، ولمن يبدأ السير فى طريقه: أى بالتوجه لمن يملكه ..عند ذلك يمن الله عليه بالهداية الحقيقية وباليقين التام .

ومن هنا أدرك أئمة أهل السنة أن الهداية إنما تكون منحة وفضلا من الله، لكن للإنسان مسئولية كسبها: أى يأخذ بأسبابها، ويتهيأ لها، بأن يطلبها، وأن يتوجه بطلبها إلى من يملكها يقول سبحانه وتعالى: ﴿ وَٱلَّذِينَ جَـٰهَدُواْ فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا ﴾ ويقول تعالى: ﴿ يَهْدِى بِهِ ٱللَّهُ مَنِ ٱتَّبَعَ رِضْوَٰنَهُۥ سُبُلَ ٱلسَّلَـٰمِ ﴾ ١٦ المائدة ﴿ وَيَهْدِىٓ إِلَيْهِ مَنْ أَنَابَ ﴾ ٢٧ الرعد ﴿ هُدًى وَذِكْرَىٰ لِأُوْلِى ٱلْأَلْبَـٰبِ ﴾ ٥٤ غافر.

أما الذين لا يطلبونها ممن يملكها فأنى لهم أن يحصلوا عليها؟

إنهم إذن لا يأخذون بأسباب الهداية فكان من المنطقى ألا يحصلوا عليها

إن أسباب الهدى بينة، وأسباب الضلال بينة:

أسباب الهدى تكمن فى الاعتراف بقصور العقل المستقل، وتوجه الرغبة إلى الهداية، والإخلاص فى طلبها، وطلبها ممن يملكها، مع التسليم .

وأسباب الضلال تكمن فى الاغترار بالعقل المستقل، والانصراف عن البحث عن مصدر الهدى، ومن ثم عدم طلبها ممن يملكها، وعدم التسليم .

" قل ما يعبأ بكم ربى لولا دعاؤكم "

ومن هنا صح القول بأن الهدى فضل من الله، والضلال استحقاق من العبد .

بين العدل والمساواة فى مقام العفو والابتلاء:

يقول الإمام الطحاوى (ويعافى من يشاء فضلا، ويبتلى من يشاء عدلا)

وهذا يعنى أنه سبحانه وتعالى التزم بالعدل ولم يلتزم بالمساواة وشتان بين المقامين.

إن الأمر الذى لاشك فيه أن العدل فى العقيدة الإسلامية مبدأ مطلق، ألزمنا الله به بقدر المستطاع، وألزم به نفسه – كما أخبر عن ذلك سبحانه – على وجه الإطلاق. ولسنا بحاجة إلى سوق الأدلة على ذلك، فهو من المسلمات عند المسلمين جميعا .

وقد بينا من قبل أن حصول الهدآية فى الدنيا إنما يتحقق لمن يأخذ بأسبابها، ويحقق

شروط تلقيها، وهى شروط منطقية، ومن ثم فإن مبدأ العدل فيها قائم، بالتوازى تماما مع مبدأ الفضل .

وفى وقائع العفو والابتلاء فى الدنيا نفهم كذلك أنها قد جرت على مبدأ العدل فى الابتلاء، حيث يكون الابتلاء عقابا على ذنب، أو بابا لثواب، وإن لم تجر هذه الوقائع على مبدأ المساواة فى العفو، لحكمة قد لا نعلمها كما هو الشأن فى مجريات الفعل الإلهى قاطبة، وحتى المعتزلة الذين سموا أنفسهم أهل العدل والتوحيد ذهبوا فى الفضل هذا المذهب، كما جاء فى كتاب إيثار الحق للمقبلى.[1] ولو كان مبدأ المساواة لازما لما خلق الخلق متفاوتين فى الواهب والعطايا

وفى هذا المعنى جاء ما جاء فى صحيح البخارى بسنده عن ابن عُمر رضى اللهّ عنهما أن رسولَ اللهّ صلى الله عليه وسلم قال: «إنما بَقاؤكم فيمن سلَف من الأمم كما بين صلاة العصر إلى غروبِ الشمس أوتى أهل التوراةِ التوراةَ فعملوا بها حتى انتصف النهارُ ثم عَجزوا فأعطوا قيراطاً قيراطاً، ثم أُوتى أهلُ الإِنجيل الإنجيلَ فعملوا به حتى صُلّيت العصرُ ثم عَجزوا فأعطُوا قيراطاً قيراطاً، ثم أوتيتم القرآنَ فعملتم به حتى غَرَبتِ الشمسُ فأعطيتم قيراطين قيراطيْن، فقال أهلُ الكتابِ هؤلاء أقلّ منّا عملاً وأكثر أجراً، قال اللهّ: هل ظلمتكم من حَقكم شيئاً؟ قالوا: لا، فقال: فهو فضلى أوتيه من أَشاء ».وروى مثله فى مسلم، ومسند أحمد، وهذا يشرح لنا التفرقة الإلهية بين العدل والمساواة .

يقول العلامة الغنيمى فى شرحه للعقيدة الطحاوية: قال العارف السيد عبد الله بن علوى الحداد الحسينى اليمنى ت ١١٣٢ هـ: الخلق مع الحق لا يخلو أحد منهم أن يكون فى إحدى الدائرتين: إما فى دائرة الرحمة أو فى دائرة الحكمة، فمن كان اليوم فى دائرة الرحمة كان غدا فى دائرة الفضل، ومن كان اليوم فى دائرة الحكمة كان غدا فى دائرة العدل اهـ قال شارحها: وحل هذا المقام أن الله تعالى كان موصوفا فى الأزل

---

(١) ارجع إلى تفسير المقبلى لسبب مفارقة الأشعرى لشيخه أبى على الجبائى أوردناه فى هذا الكتاب ص ٨٨، ١٢٥

بأوصاف الرحمة كالجود والكرم والرأفة واللطف والإحسان، وموصوفا بصفات النقمة كالقهر والإضلال والانتقام، فقسم خلقه قسمين: فمنهم من قسم لهم أن يكونوا مظاهر الرحمة فى الأغلب، وإن كانوا لا يخلون عن الحكمة والعدل، ومنهم من قسم لهم أن يكونوا مظاهر النقمة المشتملة على الحكمة فى الأغلب وإن كانوا لا يخلون عن الرحمة والفضل .. فمن وفقه الله للخير فلا يحمد إلا إياه، ومن ابتلى بالضير فلا يلومن إلا نفسه اهـ[1]

أما ابن عطاء الله السكندرى: فقد جعل النعمة والبلاء كليهما من تجليات صفتى الرحمة والنقمة عند تقريب الله للعبد، ذلك أن الله يقرب عبده بالتعرف له، فيعرفه على صفاته تعالى، ومن ذلك أن يعرفه عليه بان يتجلى له بصفة الرحمة فينعم عليه، ويعرفه عليه بأن يتجلى له بصفة النقمة فيبتليه[2]. وهذا أدق وأقرب إلى تفسير قوله صلى الله عليه وسلم: (أكثر الناس بلاء الأنبياء ثم الأمثل فالأمثل)

الوعد والوعيد:

مما تقدم نفهم كيف أن وعد الله لا يتخلف، وإن تخلف وعيدُه، فالأول يأتى فى سياق العدل، والثانى يأتى فى سياق الفضل .

ولأنه لو تخلف إعطاء الموعود به لزم الكذب والسفه والخلف مع قوله تعالى فى القرآن الكريم: ﴿ **إِنَّكَ لَا تُخْلِفُ ٱلْمِيعَادَ** ﴾ ١٩٤ آل عمران، وإذن فوعد الله المؤمنين بالجنة لا يتخلف شرعا قطعا، ولأن الخلف فى الوعد نقص يجب تنزيه الله تعالى عنه.

وأما الوعيد فمنه ما لا يتخلف قطعا لإخبار الله تعالى بذلك وهو هنا عدل محض. وذلك ما جاء فى شأن الكافرين وفقا لقوله تعالى: ﴿ **إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ** ﴾ ٤٨ النساء .

ومنه ما هو فى مشيئة الله وهو ما كان من العذاب لعصاة المؤمنين وفقا لقوله تعالى ﴿ **وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ** ﴾ ٤٨ النساء: إن غفر ففضل، وإن عذب فعدل .

---

(١) شرح الغنيمى للعقيدة الطحاوية ص ٦٢-٦٣

(٢) أنظر الحكم لابن عطاء الله ج ص

السعادة والشقاء:

يقول الإمام العلامة الآمدى: وأما السعادة فسعادة كل شيء بحصول ماله من الكمالات الممكنة له كالبصر بالنسبة للعين، والسمع بالنسبة للأذن ونحوه، وأما الشقاوة ففى مقابلته .[1]

و يقول الإمام الطحاوى: (الأعمال بالخواتيم والسعيد من سعد بقضاء الله وقدره، والشقى من شقى بقضاء الله وقدره)

ويقول: (قد علم الله تعالى فيما لم يزل عدد من يدخل الجنة ويدخل النار جملة واحدة لا يزاد فى ذلك العدد ولا ينقص منه، وكذلك أفعالهم فيما علم أنهم يفعلونه، وكل ميسر لما خلق له)

فأهل السعادة ييسرون لعمل أهل السعادة، وأهل الشقاوة ييسرون لعمل أهل الشقاوة

وهذا التيسير إنما يترتب على اختيار العبد المعلوم من الله أزلا كما بيناه فى مسألة الهداية والإضلال

وهذا المعنى هو ما جاء فى قوله صلى الله عليه وسلم (إن أحدكم يجمع فى بطن أمه أربعين يوما نطفة ثم يكون فى ذلك علقة، ثم يكون فى ذلك مضغة ..، ثم يرسل الملك فينفخ فيه الروح، ويؤمر بأربع كلمات بكتب رزقه واجله وعمله وشقى أو سعيد) رواه مسلم فى صحيحه .

وإذن فالسعادة والشقاء فى العقيدة الإسلامية إنما تكون بحسب ما يكون للمرء فى الآخرة

ويترتب على ذلك الحكم الأزلى بالسعادة والشقاء أنه حكم غير قابل للتبديل، كما يترتب عليه جواز الاستثناء فى قولك " أنا مؤمن إن شاء الله " لأنك لا تعلم الخاتمة، فيصح لك أن تعلق إيمانك المعتبر فى الآخرة على قضاء الله وقدره.

---

(١) (المبين فى شرح معانى ألفاظ الحكماء والمتكلمين) لسيف الدين الامدى ت ٦٣١ هـ ـ تحقيق أد: حسن الشافعى، ط القاهرة ١٩٨٣ ص ١٢١

وفى هذا جاء تتمة الحديث السابق: (فو الذى لا إله غيره إن أحدكم ليعمل بعمل أهل الجنة حتى ما يكون بينه وبينها إلا ذراع فيسبق عليه الكتاب، فيعمل بعمل أهل النار فيدخلها .

وإن أحدكم ليعمل بعمل أهل النار حتى ما يكون بينه وبينها إلا ذراع فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل أهال الجنة فيدخلها) فالكلمات هى القضاء المقدر فى العلم القديم.

أما إن نظرت إلى تسمية الشرع لك مؤمنا بحسب إجراء أحكام الإيمان والكفر فى الدنيا فهو لا يرد عليه الاستثناء بحسب حالة النطق .[1]

العبرة بالخواتيم:

وفى هذا المعنى جاء قوله صلى الله عليه وسلم (إنما الأعمال بخواتيمها كالوعاء، فإذا طاب أعلاه طاب أسفله، وإذا خبث أعلاه خبث أسفله) رواه ابن حبان فى صحيحه .

وفى شرح ذلك يقول الإمام ابن حجر فى شرحه للأربعين النووية: (إنه تعالى قد سبق فى علمه سعيد العالَم وشقيه، ورتب على هذا السبق الخاتمة عند الموت بحسب صلاح العمل عندها وفساده، وعلى الخاتمة سعادة الآخرة وشقاوتها).

ومن هنا يحكى الخلاف بين الأشاعرة والماتريدية فى جواز تعليق الإيمان على المشيئة : وهو خلاف لفظى فالأشاعرة يجيزون تعليق الإيمان على المشيئة أى بالنظر إلى الموت على الإيمان الذى لا يعلمه المرء عند نطقه بها، والماتريدية لا يجيزون تعليقه على المشيئة: أى بالنظر إلى حال النطق بها .

هذا وإن تعليق السعادة على الخاتمة فى قضاء الله وقدره لا يتعارض مع العمل ومسئولية الإنسان فى تلمس أسباب السعادة والنأى عن سبل الشقاء، وذلك وفقا لما بيناه سابقا فى قضاء الله وقدره وأسباب الهداية وأسباب الضلال .

---

(١) العقيدة الطحاوية بشرح الغنيمى ص ٨١-٨٢

الحسن والقبح والصلاح والأصلح:

يطلق الحسن والقبح – كما يقول شيخنا العلامة الشيخ محمد الحسينى الظواهرى على ثلاثة معان:

بمعنى الكمال والنقص كالعلم والجهل، وبمعنى: ملاءمة الغرض وعدم الملاءمة كالعدل والظلم، والثالث: وهو استحقاق المدح والذم عاجلا والثواب والعقاب آجلا، ويرى شيخنا أن النزاع إنما هو فى الحسن والقبح بالمعنى الثالث

ثم يقول شيخنا: فعند **الأشاعرة**: لا يحكم العقل بأن الفعل حسن أو قبيح فى حكم الله قبل ورود الشرع، بل ما ورد الأمر به فهو حسن، وما ورد النهى عنه فهو قبيح، من غير أن يكون للفعل جهة محسنة: فى ذاته ولا بحسب جهاته واعتباراته، حتى لو أمر بما نهى عنه صار حسنا، وبالعكس

والباقلانى يتصدى للبراهمة ويفند دعواهم اكتمال العقول، واكتفاءها بالتحسين والتقبيح من قِبلها، وأن العقول يمكنها أن تقرر الفرائض: من وجوب النظر عند قرع الخاطر للقلب، ووجوب معرفة الله تعالى ووجوب شكره، وحسن العدل، وقبح الظلم، ويشرك معهم المعتزلة فى هذه الدعاوى[١].

يقول **الإمام الشهرستانى** من الأشاعرة: (الواجبات كلها سمعية، والعقل لا يوجب شيئا ولا يقتضى تحسينا ولا تقبيحا، فمعرفة الله بالعقل تحصل، وبالسمع تجب، ولا يجب على الله تعالى شيء ما بالعقل: لا الصلاح ولا الأصلح، ولا اللطف، ولا التكليف، ولا إرسال الرسل) .[٢]

وعند المعتزلة للفعل جهة محسِّنة أو مقبِّحة فى حكم الله يدركها العقل: إما بالضرورة كحسن الصدق النافع، وقبح الكذب الضار، .. أو بورود الشرع كحسن صوم آخر يوم من رمضان، وقبح صوم أول يوم من شوال .

---

(١) التمهيد ٩٦ وما بعدها

(٢) الملل والنحل للشهرستانى ج ١ ص ٩٣ - ٩٤

والفرق بين المذهبين فى القسم الثانى: أن الأمر والنهى عند الأشاعرة هو ما أوجب الحسن والقبح بمعنى أن الفعل أُمر به فحَسن أو نـُهى عنه فقبيح

وعند المعتزلة أن الحسن والقبح هو ما أوجب الأمر والنهي، فالأمر والنهى عند وجودهما يكونان كاشفين عن حسن وقبح سابقين فى الفعل .

وقد استدل الأشاعرة بالدليل النقلى: وهو قوله تعالى (وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا) إذ لو كان حسن الفعل مدركا بالعقل للزم تعذيب تارك الواجب ومرتكب الحرام ورد الشرع أم لا، واللازم باطل للآية المذكورة .

كما استدلوا بالدليل العقلى: أنه لو كان الحسن والقبح لذات الفعل لما تخلف عنه فى صورة من الصور ضرورة، واللازم باطل لأنه قد يكون فعل واحد كالقتل حدا وظلما، فيكون حسنا لذاته قبيحا لذاته، وهو باطل بالضرورة لأن ما بالذات لا يتخلف .

واستدل المعتزلة بأدلة: منها أن الناس طرا يجزمون بقبح الظلم والكذب وليس هذا من الشرع إذ يقول به غير المتدين أصلا، والناس مجمعون عليه فإذا ما أتى النهى عنهما شرعا كان ذلك كشفا عما هو ثابت عقلا .

وثمرة الخلاف تظهر فى حكم من لم تبلغه الدعوة فلم يؤمن حتى مات وهو على ذلك فيخلد فى النار على مذهب المعتزلة، وناج عند الأشاعرة لعدم وجوب الإيمان عليه قبل البعثة .

والمعتزلة لما قالوا بالوجوب العقلى بمعنى استحقاق التارك الذم عند العقل لما فى تركه من الإخلال بالحكمة جعلوا من فروع هذه **المسالة وجوب الصلاح والأصلح عليه تعالى** .

والأشاعرة لايقولون بالأصل ولا بالفرع فهو سبحانه المتصرف مطلق التصرف فى ملكه، و لا يسلمون أن شيئا من أفعاله يجب عليه بحيث

يخل تركه بحكمة، لجواز أن يكون له فى كل فعل أو ترك حكم ومصالح لا تهتدى إليها العقول[1].

هذا ويقرر الإمام **الماتريدى** أن فعل الله يتم باختيار، ويبطل القول بوجوب الأصلح على الله، وينفى عنه أن يخلق بعلة، ويؤكد فى نفس الوقت الحكمة فى فعله تعالى، تفضلا لا وجوبا، ويرى عدم جواز الخلف فى الوعد والوعيد معا .[2]

ويقسم الماتريدى الحسن والقبح إلى ما حسُن وقبح فى الطبع، وإن لم يكن فى نفسه حسنا، كالتلذذ والتشهى بالطبع .

وإلى ما حسن فى العقل، إذ هو لا يحسِّن إلا ما ثبت حسنه فى نفسه، والعقل لا ينفر إلا عما هو قبيح فى نفسه .

وما حسن فى العقل ثابت لا يتغير من حال إلى حال .

والحسَن لنفسه والحق واحد .

والعقل الذى هو مناط التكليف يدرك الحسن والقبح فى الأفعال، والسمع قد جاء موافقا له، فلا تعارض بين السمع والعقل .

لكن: هل يوجب العقل حكما تكليفيا قبل ورود السمع؟

هنا يرى الإمام الماتريدى أن ما يوجبه العقل فى معرفة الله حجة على الناس ولو لم يبعث الله رسولا، ويرى أن المقصود بالتعذيب فى قوله تعالى (وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا): عذاب الاستئصال فى الدنيا .وهو من ثم يذهب إلى وجوب معرفة الله وشكره بالعقل كالمعتزلة.

وقد خالفه فى ذلك أئمة بخارى من الحنفية، وقالوا فى هذا بمذهب الأشاعرة .

ويذهب الماتريدية باتفاق إلى أن هناك فرقا دقيقا بين رأى الماتريدية والمعتزلة فى

---

(١) التحقيق التام فى علم الكلام للأستاذ العلامة الكبير الشيخ محمد الحسينى الظواهرى من كبار علماء الأزهر والأستاذ الأسبق بكلية أصول الدين ص ١٤١ - ١٤٥، الطبعة الأولى عام ١٣٥٨ هـ ١٩٣٩ م - نشر مكتبة النهضة المصرية بالقاهرة

(٢) المغربى ص ٣٣٦ - ٢٤٥ نقلا عن التوحيد ص ٣٦٠ وتأويلات أهل السنة ج١ ص ٢٨١

الوجوب العقلي، فعند المعتزلة: الموجِب العقل . وعند الماتريدية: الموجِب الله، بواسطة العقل الذى هو آلة لوجوب المعرفة [1]

ويبين البياضى ما ذهب إليه الماتريدية من أن الحسن – بمعنى استحقاق المدح والثواب – والقبح – بمعنى استحقاق الذم والعقاب – عقلى ؛ أى يعلم العقلُ فى مدة الاستدلال حكمَ الصانع فى الأمور العشرة الآتية: الإيمان بالله ووحدانيته وعلمه وقدرته وكلامه وإرادته وحدوث العالم ودلالة المعجزة على صدق الرسول ووجوب تصديقه وحرمة الكفر به،وهى الأمور التى تسبق منطقيا الأخذ من الشرع. .

وهم يخالفون بذلك الأشاعرة القائلين بأن الحسن والقبح بالمعنى المذكور يعلم بالشرع .

ويخالفون المعتزلة القائلين بإيجاب العقل للحسن والقبح فى هذه الأمور وغيرها.

أما كيفية الثواب وكونه بالجنة، وكيفية العقاب وكونه بالنار فشرعى عند الماتريدية .

وهم يرون أن أفعاله تعالى معللة بالمصالح والحِكم، تفضلا لا وجوبا، واختاره صاحب المقاصد،[2] وبعض الأشاعرة .

ومن المناسب أن نذكر هنا أن الفلسفة المعاصرة لا تأخذ بمذهب الحسن والقبح الذاتيين أصلا، وتراهما ...نسبيين: أ ى بالنسبة لما يراه المجتمع أو تراه الطبقة، أو يراه العنصر، أو تراه المصلحة فى طور معين، وبيئة معينة، أو بالنسبة لما يراه الفرد طبقا لفلسفته أو مزاجه أورغباته وأوامره ونواهيه الخاصة.

وفى هذا السياق نرى الفلسفة المنطقية الوضعية – وهى من أحدث النظريات

---

(١) المغربى ص ٣٠١ – ٣٠٥ نقلا عن التوحيد ص١٧٨، ٢٢٣- ٢٢٤، وتأويلات أهل السنة ج ١ ص ٢٠٣، ٤٤٤

(٢) المغربى ص ٣٠١ – ٣٠٥ نقلا عن التوحيد ص١٧٨، ٢٢٣- ٢٢٤، وتأويلات أهل السنة ج ١ ص ٢٠٣، ٤٤٤

الفلسفية المعاصرة - قد ذهبت إلى أن القيم ليست إلا تعبيرا عن رغبات أو أوامر من يقررها، ونحن نرتب على ذلك أن يكون هذا التعبير من حق الله وحده مالك الملك، خالق كل شيء، وهذا يعنى أن التحسين والتقبيح للشرع كما ذهب إليه أهل السنة .[1]

والمراد فى مسألة الصلاح والأصلح: أنه إذا كان ثمة أمور: أحدها أصلح والثانى صلاح والآخر فساد وجب على الله تعالى أن يفعل الأصلح منها، وإلى هذا ذهب المعتزلة بناء على أصولهم فى لزوم الحكمة ومسألة الحسن والقبح التى ذكرناها، وقد ذهبوا جميعا إلى أنه يجب على الله عقلا إقدار العبد وتمكينه من غاية مقدوره من الأصلح، وليس فى مقدوره تعالى لطف لو فعله بالكفار لآمنوا جميعا .

وهذا باطل لما يأتى:

أولا: لبطلان ما ذهبوا إليه أصلا من قاعدة الحسن والقبح العقليين، وهو ما يترتب على نقص علمنا بحقيقة الخير والشر وهو ما سوف نبينه بعد .

ثانيا: لو صح قولهم بوجوب الصلاح والأصلح للزم الإيجاب من الله على العبد، ولبطلت خيرية الاختيار الإنسانى التى دافعوا عنها، ولوقعوا فى التناقض مع أنفسهم .

ثالثا: لو صح قولهم لما خلق الله الكافر، أو لخلقه مجبرا على الإيمان، ولوقعوا فى التناقض من حيث ما يقرره العقل من حسن الاختيار، ولوقعوا فى التناقض مع أنفسهم .

رابعا: لو صح قولهم لما كان هناك معنى لشكر الشاكرين لله على نعمته ولطفه بعباده، ولما كان لله منة عليهم بذلك، وهى ثابتة بصريح القرآن، وصحيح السنة، ولوقعوا فى التناقض من حيث ما يقرره العقل من حسن الشكر ولوقعوا فى التناقض مع أنفسهم .

---

(١) أنظر كتابنا (الفكر المعاصر فى ضوء العقيدة الإسلامية) طبعة جامعة الإمارات عام ١٩٩٨ الفصل الثانى من الباب الرابع من ص ٣٤٣ – ٣٦٨

خامسا: لوقعوا فى التناقض مع صريح القرآن وصحيح السنة من حيث إطلاق المشيئة لله، وأنه سبحانه وتعالى: ﴿ لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْـَٔلُونَ ﴾ .

سادسا: لوقعوا فى التناقض مع واقع الحال: فى رجل عاش أغلب عمره مسلما ثم ارتد قبيل أن يموت لم لم يمته مسلما قبل أن يرتد؟ وفى رجل مات كافرا لم لم يمهله حتى يصنع له ما هو الأصلح بأن يموت مسلما؟ وفى طفل مات بعد إيلام شديد لم لم يمته بغير ألم؟ صانعا به الأصلح وهو قادر على أن يعطيه عوض الإيلام فى الآخرة بدون وقوع إيلام، وإن يكن مع منة له عليه، لأن المنة من الله على عبده لا تنغيص فيها وإنما تزيده تلذذا ؟ [1]

سادسا: لخرجوا على مبدأ محدودية العقل وأدبه، فى مقام كل ما يتعلق بذات الله وصفاته وأفعاله، وهو مبدأ لا يسمح بالكلام عن ما يسمونه واجبا على الله .

وفى هذا يقول صاحب الجوهرة:

وقولهم إن الصلاح واجب

عليه زور ما عليه واجب

وفى مسألة الصلاح والأصلح تروى حكاية عن سبب خروج الإمام الأشعرى على أستاذه أبى على الجبائى المعتزلى: إذ تحكى كتب الفرق أنه لم يجد لديه جوابا شافيا فى مسألة وجوب الصلاح والأصلح على الله فى سؤاله إياه عن: ثلاثة ؛ مات أحدهم مستحقا للجنة، ومات الثانى مستحقا للنار، ومات الثالث صغيرا، فلو سأل الصغير ربه: لم أمتنى صغيرا فقال له الله: لأنى أعلم أنك لو كبرت لعصيت فاستحققت النار، ماذا يكون جواب الرب لو سأله مستحق النار: لم لم تمتنى صغيرا حتى لا أدخلها؟ عندئذ بهت أبو على ولم يحر جوابا، فكان ذلك هو السبب فى ترك الإمام الأشعرى لمذهب المعتزلة .

---

(١) انظر تفاصيل هذا العنصر " سادسا" فى كتاب " التمهيد لقواعد التوحيد " لأبى المعين النسفى ت ٥٠٨ هـ دراسة وتحقيق د جيب الله حسن أحمد ط ١٩٨٦ ص ٣٤٤-٣٥٠

ويرى الشيخ صالح بن مهدى المقبلى "ت ١١٠٨ " أن (هذه الحكاية هوس، وأدنى المعتزلة – فضلا عن شيخهم – يقول من جواب الله على الصغير: " التكليف فضلى أتفضل به على من أشاء "وهذا جواب على أصل المعتزلة، لأن التكليف تفضل عند البصرية، منهم أبو على وغيره، ومن قال منهم إن التكليف واجب – – وهم البغدادية – فهو عندهم وجوب جود !!! لا يعترض على تاركه)

ثم يذكر ردا آخر للمعتزلة (أن الله تعالى حكيم واجب الحكمة، فكل جزئى نراه ندخله فى الكلية، إن عرفنا الحكمة فيه علما أو ظنا ففضل من الله، وإلا فنحن فى سعة، رددناه إلى حكمة أحكم الحاكمين، وعلم أرحم الراحمين ...) [١].

وفى رأينا أن هذه الردود التى تبرع بها الشيخ المقبلى توشك أن تدخل المعتزلة تحت خيمة أهل السنة، لأنهم كذلك يؤمنون بالحكمة الإلهية، وأن ما خفى منها كان أعظم، لولا أدب يلتزم به أهل تلك الخيمة مع الله فلا يجيزون التعبير بالوجوب على فعل الله.

أما الدكتور حمودة غرابة فلا يكتفى بالسبب الذى يرجع إلى سؤال الإمام الأشعرى لأستاذه عن الثلاثة، ويذكر أن الإمام الأشعرى خرج على شيخه عند ما أحس بخطورة الحال الذى صار إليه المسلمون من تفرق بين عقليين ونصيين، وإدراكه وجوب جمعهم على مذهب وسط.

الجائز فى حقه تعالى:

عند أهل السنة فى ذهابهم إلى أنه لا يجب عليه سبحانه وتعالى الصلاح والأصلح فإنهم يرون أنه يجوز فى حقه تعالى: إيجاد الممكن وإعدامه، فلا يجب عليه شيء من الممكنات كما لا يستحيل.

والممكنات أفرادها كثيرة يشملها كل ما يتفرع عن صفات الفعل وتأثيره تعالى فى الأشياء يكون عند مقارنة الأسباب لا بها، ولا بقوة أبدعها فيها [٢]

---

(١) أنظر كتابه (العلم الشامخ فى إيثار الحق على الآباء والمشايخ) ص ٢٢٩، ٣٣٠

(٢) أنظر فى إثبات ذلك علميا ما جاء فيها فى كتابنا " الفكر المعاصر فى ضوء العقيدة الإسلامية " عن سقوط دعوى حتمية قوانين الطبيعة.

وهو سبحانه وتعالى كما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم " إن الله تعالى صانع كل صانع وصنعته " رواه البخارى فى خلق أفعال العباد والبيهقى فى شعب الإيمان، وفى الأسماء والصفات وصححه، ورواه الحاكم فى الإيمان وصححه، وهو يتفق مع قوله سبحانه: ﴿ صُنْعَ ٱللَّهِ ٱلَّذِىٓ أَتْقَنَ كُلَّ شَىْءٍ ﴾ ٨٨ النمل .

وعلى هذا الأساس ذهب الأشاعرة وأهل السنة عموما إلى أن ما يحدث فى الطبيعة من العلاقة بين الظواهر وما يسمى السبب والنتيجة فليس فيه ضرورة ذاتية، وإنما هو فى دائرة الجائز بالنسبة لإرادة الله وقدرته الله تعالى .

فهذا هو الإمام الهروى الأنصارى يقرر: (أنه ليس فى الوجود شئ يكون سبباً لشيء أصلا، ولا شئ، جعل لشيء، ولا يكون شئ جعل لأصل شئ،ولا يكون شئ بشيء .

بل محض الإرادة الواحدة يصدر عنها كل حادث مع الآخر مقترناً به اقتراناً عادياً، لا أن أحدهما معلق بالآخر أو سبب له أو حكمة له، ولكن لأجل ما جرت به العادة من اقتران أحدهما بالآخر)[1]

كذلك ذهب الإمام الغزالى إلى رفض تفسير العلاقة السببية بين الظواهر الطبيعية على أساس الضرورة.

يقول الغزالى فى تهافت الفلاسفة:

(إن الارتباط بين ما يعتقد فى العادة سبباً وما يعتقد فى العادة مسبباً، ليس ضروريا عندنا، بل كل شيئين ليس هذا ذاك، ولا ذاك هذا، ولا إثبات أحدهما متضمن لإثبات الآخر - فليس من ضرورة وجود أحدهما وجود الآخر، ولا من ضرورة عدم أحدهما عدم الآخر، مثل الرى والشرب، والشبع والأكل، والشفاء وشرب الدواء، وهلم جرا، إلى كل المشاهدات من المقترنات فى الطب والنجوم والصناعات والحرف) .

---

(١) مناهج البحث عند مفكرى الإسلام للدكتور على سامى النشار ص ١٦٩ .

ولكن الغزالى يستطرد من ذلك إلى تفسير هذا الترابط بإرجاعه إلى إرادة الله وتقديره تعالى، ويقول: (وإن اقترانها لما سبق من تقدير الله سبحانه لخلقها على التساوي، لا لكونه ضروريا فى نفسه) .

إن تصور الألوهية فى الإسلام لا يتعارض مع تصور القانون والنظام .

بل إن الإسلام هو الذى يضع ضمان الاستمرار للقانون الطبيعي، وذلك فى قوله تعالى: ﴿ وَلَن تَجِدَ لِسُنَّةِ ٱللَّهِ تَبْدِيلًا ﴾ .

إلا أن هذا الاستمرار مستمد من الإرادة الإلهية ومتوقف عليها:

﴿ إِنَّمَآ أَمْرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيْـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴾. ٨٢ سورة يس

فهنا يبدو الارتباط واضحاً بين إرادة الله واطراد القانون، ويظل هناك موضع للخوارق التى يظهرها الله بين الحين والآخر، تذكيرا للإنسان بمصدر الوجود، ومصدر القوانين، وهو الله سبحانه وتعالى .

ونحرص هنا على استطلاع هذه العقيدة (إرادة الله وجواز العالم) فى الفلسفة الحديثة والفكر المعاصر، صدا لما يمكن أن يشوش به بعض مدعى المعاصرة على مذهب أهل السنة فى هذا الموضوع .

ففى هذا الصدد نجد الفيلسوف الفرنسى الشهير رينيه ديكارت قد ذهب إلى أن الإرداة الإلهية، هى الأصل فى وجود العالم، بل هى الأصل فى وجوده على ما هو عليه .

يرى ديكارت (أن توقف الأشياء على الإرادة المطلقة يتناول فضلا عن وجودها، ماهيتها، وطبيعتها . فليس فى ماهية المثلث ما يجعل من الضرورى جوهرياً أن يكون حاصل زوايا هذا الشكل مساوياً لزاويتين قائمتين، أو فى طبيعة العدد ما يحتم أن يساوى اثنان مضافين إلى اثنين.. أربعة، فما يبدو لنا حقائق أزلية هو بالفعل أمر منوط بمشيئة الله، الذى قضى بها وأقرها بصفته المشرع الأسمى، منذ الأزل وحسب) إلى هذا الحد ذهب ديكارت أبو الفلسفة العقلية الحديثة .

وأما الله عند سبينوزا فهو يعنى كما يقول: (كائناً لا يسمو شئ على كماله مطلقاً فى لا نهائيته .

ولما كان عقل الإنسان لا يستطيع الإحاطة بكيانه، وجب أن نعرف الله بأنه النظام الكبير فى الكون . وأنه تـفيض عنه القوانين والحوادث والحقائق والأشياء، كما تفيض خصائص المثلث عن طبيعته) .

ويبسط صمويل كلارك لا حتمية الوقائع وقوانينها بإرجاعها إلى الإرادة الإلهية فيقول:

(تبدو جميع الأشياء جائزة كل الجواز.. فالحركة نفسها وجميع مقاديرها واتجاهاتها، فضلا عن قوانين الجاذبية جائزة بأسرها، وقدكان يمكن أن تكون مختلفة كل الاختلاف عما هى عليه الآن . وعدد الأجرام السماوية وحركتها لا ينطويان على أى ضـــرورة قائمـــة فى طبيعة الأشياء نفسها .. وكل ما على الأرض اتفاقى بصورة أجلى، إذ كان نتيجة الإرادة بداهة لا بالضرورة . إذ ما هى الضرورة المطلقة التى قضت بهذا العدد من أصناف الحيوانات والنباتات دون غيره)[1]

ثم قدم نيوتن تصوره للطبيعة على أنها آلة معقدة شديدة التعقيد، دقيقة الصنع، عظمية الإحكام، مخلوقة .. وأخذ الناس ينظرون إلى القوانين الطبيعية كأوامر يصدرها الله فتطاع بحرفيتها دون أى تمرد.

ويقول فولتير فيما كتبه على لسان الطبيعة ..(لقد أعْطيتُ اسما لا يناسبنى على الإطلاق . فقد دعيت الطبيعة وأنا فى الحقيقة "الفن " فـن اللهَ). هذا ما أثبته نيوتن للقرن الثامن عشر، ومن هنا تغنى الشعراء باسمه .. قال أحدهم: (كانت قوانين الطبيعة مختبئة فى الظلام .. قال اللهَ ليكن نيوتن: فأصبح كل شيء نوراً)[2]

---

(١) أنظر سلسلة الوجود الكبرى ص ٢٤١ –٢٤٩ لأرثر لفنجوي، ترجمة ماجد فخري، نشر مؤسسة فرانكلين عام ١٩٦٤

(٢) أنظر تكوين العقل الحديث لهرمان راندال، ترجمة الدكتور جرج طعمة، نشر دار الثقافة ببيروت ج١ ص ٤٠٢ ٢٤ أنظر الفلسفة الحديثة ليوسف كرم نشر دار المعارف ص١٦١-١٦٣

وذهب باركلى إلى أن العلم الإلهى هو الذى يعرض علينا المعانى ونظامها، والإرادة الإلهية هى التى وضعت العلاقات بينها .. فكون الغذاء يغذى، والنوم يريح، ووجوب أن نزرع لكى نحصد، وبالإجمال وجوب استخدام وسائل معينة للوصول إلى غاية معينة، هذه أمور نعرفها، لا باستكشاف ترابط ضرورى بين معانيها، بل بملاحظة القوانين الموضوعة فى الطبيعة ..

وعلى ذلك ليست الطبيعة ما يعتقد الفلاسفة الوثنيون من أنها علة مستقلة عن اللهّ، إنها اللغة التى يخاطبنا بها اللهَ. وما نظام العالم إلا نتيجة الإرادة الإلهية، وإنما يريد الله النظام لكى نستمد من التجربة توقعاً مفيداً فى أفعالنا المستقبلة.

مشكلة الخير والشر:

ينكر الإمام الجوينى ما ذهب إليه المعتزلة من أن الله يفعل الخير لأنه خير فى ذاته، ولا يفعل الشر لأنه شر فى ذاته .

ويقول: (ولولا أنه شاع فى ألفاظ عصبة الحق أنه تعالى خالق الخير والشر لكان أمر التوحيد أن يقال: ليس فى أفعال الله تعالى خير ولا شر بالإضافة إلى حكم الإلهية، فإن الأفعال متساوية فى حكمه، وإنما تختلف مراتبها بالإضافة إلى العباد) .

ويقول (وقد نبه على هذا المعنى رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقال فى سياق حديث طويل فى قسم الله الأرواح: " يوقف أرواح السعداء على يمين العرش، وأرواح الأشقياء على يسار العرش، ثم قال " هؤلاء أهل الجنة ولا أبالي، وهؤلاء أهل النار ولا أبالى) ويقول الشيخ الكوثرى عن هذا الحديث: فى معانيه أحاديث كثيرة عند أحمد والبزار والطبرانى وغيرهم[(١)]

ونحن نرى أن هذا الحديث إنما يعنى عدم مبالاته تعالى بوقوع العذاب على من يستحقه، لا مطلقا، كما نرى أن القول بأنه ليس فى أفعال الله تعالى خير ولا شر بالإضافة إلى حكم الإلهية صحيح غالبا من ناحية الاستدلال العقلى، أما إن رجعنا

---

(١) العقيدة النظامية ص ٢٦

إلى الدليل النقلى فأفعال الله تعالى توصف بالخيرية دائما بناء على ما كتبه سبحانه على نفسه وفقا لقوله تعالى: ﴿ كَتَبَ عَلَىٰ نَفْسِهِ ٱلرَّحْمَةَ ﴾ ١٢ الأنعام، ولقوله تعالى: ﴿ وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّٰمٍ لِّلْعَبِيدِ ﴾ ٤٦ فصلت، وما إلى ذلك .

وانطلاقا من قاعدة أن الله منزه عن الغرضية وهى قاعدة لا تخص الجوينى وحده من الأشاعرة ولكن تعمهم، يتعرض الجوينى لادعاء البعض أنهم إنما يعبدون الله لغير غرض، ولكن لمحض المحبة فيقول: (كما يستحيل على الله تعالى الأغراض والضر والنفع والحظوظ وتفاوت الأفعال يستحيل على العبد الخروج عن طلب الحظوظ فى مسالك التكاليف. وعن هذا اضمحل قول من ادعى محبة الله حقا. ومحبة الله لعبده إرادته الإنعام عليه. ومحبة العبد لربه استقامته فى طاعته، وهو متقدس عن أن يناله حظ أو ينال حظا)[1]

ويسهم الإمام الماتريدى فى حل مشكلة الخير والشر المطروحة عصريا ضد الاعتقاد بوجود الله، وذلك أثناء رده على الثنوية القائلين بإلهين: أحدهما للخير والآخر للشر .

وفى معرض رده يبطل القول باستحالة صدور الشر عن الحكيم، إذ يبين أن ليس معنى الحكمة عدم فعل الشر، بل الحكمة هى فى وضع الشيء فى موضعه، وإعطاء كل ذى حق حقه .

وأن وجود الشر ليس نقصا فى الحكمة الإلهية، إذ العقل قاصر مبدئيا عن إدراك تلك الحكمة .

ومع ذلك فإن فى خلق الشر حكمة يستطيع العقل عند النظر والتأمل أن يدرك بعض جوانبها:

منها أن فى خلق الجواهر الضارة حكمة: أن يعلم بها لذة الثواب وألم العقاب .

ومنها أن فى خلقها بيانا لقدرة الله ووحدانيته إذ كون الجوهر ضارا لا يرجع

---

(١) العقيدة النظامية ص ٤٥

إليه- أى لا يرجع إلى الجوهر نفسه ، وإنما يرجع لقهر القاهر الذى قهره على ما هو عليه .

ومنها أن فى خلق الإنسان على غير صفة الملائكة: حكمةَ الإرشاد إلى قدرة الخالق على الإبداع.

ومنها أن هذه الجواهر لا تخلو من نفع: إذ ليس هناك شر بجوهره، أو خير بجوهره، بل كل جوهر منه خير ونفع كالنار مثلا [1] .

وهذا بخصوص الشر يتفق مع ما نذهب إليه من كونه – أى الشر – أمرا إضافيا أو تعبيرا عن علاقة أو مسألة تناول ..

أما بخصوص الخير فنحن نميل إلى القول بأن فعل الله تعالى كلّه خير، وهو ما يقول به المذهب السلفى كما يعبر عنه الإمام محمد بن عبد الوهاب فى كتابه التوحيد من قوله:

فإن قلت كيف قال – أى الرسول صلى الله عليه وسلم – " وتؤمن بالقدر خيره وشره " وقد قال فى الحديث " والشر ليس إليك "، قيل:

إثبات الشر فى القضاء والقدر إنما هو بالإضافة إلى العبد والمفعول إن كان مقدرا عليه فهو بسبب جهله وظلمه وذنوبه لا إلى الخالق، فله فى ذلك من الحكم ما تقصر عنه أفهام البشر، .. أما بالإضافة إلى الرب سبحانه وتعالى فكله خير وحكمة، فإنه صادر عن حكمه وعلمه، وما كان كذلك فهو خير محض بالنسبة إلى الرب سبحانه وتعالى، إذ هو موجب أسمائه وصفاته، ولهذا قال: " والشر ليس إليك " أى تمتنع إضافته إليك بوجه من الوجوه، فلا يضاف الشر إلى ذاته وصفاته ولا أسمائه ولا أفعاله، فإن ذاته منزهة عن كل شر، وصفاته كذلك إذ كلها صفات كمال ونعوت جلال، لا نقص فيها بوجه من الوجوه، وأسماؤه كلها حسن ليس فيها اسم ذم ولا

---

(١) المغربى ص ١٤٢ نقلا عن التوحيد للماتريدى ص ١٠٨ – ١٠٩، ص ١٦٦ – ١٦٨

عيب، وأفعاله حكمة ورحمة ومصلحة وإحسان وعدل لا تخرج عن ذلك البتة، وهو المحمود على ذلك كله فتستحيل إضافة الشر إليه.[1] اهـ

فأما قوله تعالى: ﴿أَيْنَمَا تَكُونُوا يُدْرِككُّمُ الْمَوْتُ وَلَوْ كُنتُمْ فِي بُرُوجٍ مُّشَيَّدَةٍ وَإِن تُصِبْهُمْ حَسَنَةٌ يَقُولُوا هَٰذِهِ مِنْ عِندِ اللَّهِ وَإِن تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ يَقُولُوا هَٰذِهِ مِنْ عِندِكَ قُلْ كُلٌّ مِّنْ عِندِ اللَّهِ فَمَالِ هَٰؤُلَاءِ الْقَوْمِ لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا ﴿٧٨﴾ مَّا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَمَا أَصَابَكَ مِن سَيِّئَةٍ فَمِن نَّفْسِكَ وَأَرْسَلْنَاكَ لِلنَّاسِ رَسُولًا وَكَفَىٰ بِاللَّهِ شَهِيدًا﴾ ٧٨- ٧٩ النساء:

فقد تناولت جانبين: جانب القضاء والقدر وهذا ما جاء فيه قوله تعالى (قل كل من عند الله) ومن الواضح أن هذا القول الكريم لم يتحدث عن السيئات بشكل مباشر، ولكن تحدث عن "الكل" وإنما جاءت السيئات ضمنه من حيث إنها تنتج من اختيارية الإنسان التى هى خير فى ذاتها والتى هى جزء من النظام العام والسنن الإلهية الداخلة فى "القضاء والقدر"، وهذه السنن الإلهية خير كلها كما سنشرح فيما يأتى .

أما الجانب الآخر فهو جانب السيئة التى تصدر من الإنسان نتيجة تناوله الخاطئ لحقائق السنن الإلهية وهذا ما جاء فيه قوله تعالى (وما أصابك من سيئة فمن نفسك)

وهذه التناولات والإضافات إذ تخضع لمنظومة القوانين الإلهية الداخلة فى القضاء والقدر فإنها لا يسلب عنها وصف إسنادها إلى العبد اختيارا وكسبا ومسئولية، وهو اختيار يدور فى دائرة الخير بالوجه العام .

وفى الجانب الأول يقول الإمام ابن كثير فى تفسيره لهذه الآية وقوله تعالى: ﴿وَإِن تُصِبْهُمْ حَسَنَةٌ﴾ أى خصب ورزق من ثمار وزروع وأولاد ونحو ذلك يقولوا

---

(١) أنظر " تيسير العزيز الحميد فى شرح كتاب التوحيد " للشيخ سليمان بن عبد الله بن محمد بن عبد الوهاب " ص ٦٣٥

هذه من عند الله، ﴿ وَإِن تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ ﴾ أى قحط وجدب ونقص فى الثمار والزروع أو موت أولاد أو نتاج أو غير ذلك: ﴿ يَقُولُواْ هَٰذِهِۦ مِنْ عِندِكَ ﴾، أى من قبلك وبسبب اتباعنا لك واقتدائنا بدينك .

كما قال تعالى عن قوم فرعون: ﴿ فَإِذَا جَآءَتْهُمُ ٱلْحَسَنَةُ قَالُواْ لَنَا هَٰذِهِۦ ۖ وَإِن تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ يَطَّيَّرُواْ بِمُوسَىٰ وَمَن مَّعَهُۥٓ ﴾.

وكما قال تعالى: ﴿ وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَعْبُدُ ٱللَّهَ عَلَىٰ حَرْفٍ ۖ فَإِنْ أَصَابَهُۥ خَيْرٌ ٱطْمَأَنَّ بِهِۦ ۖ وَإِنْ أَصَابَتْهُ فِتْنَةٌ ٱنقَلَبَ عَلَىٰ وَجْهِهِۦ خَسِرَ ٱلدُّنْيَا وَٱلْءَاخِرَةَ ۚ ذَٰلِكَ هُوَ ٱلْخُسْرَانُ ٱلْمُبِينُ ﴾ ١١ الحج

وهكذا قال هؤلاء المنافقون الذين دخلوا فى الإسلام ظاهرا وهم كارهون له فى نفس الأمر ولهذا إذا أصابهم شر إنما يسندونه إلى اتباعهم للنبى صلى الله عليه وسلم، فأنزل الله عز وجل : ﴿ قُلْ كُلٌّ مِّنْ عِندِ ٱللَّهِ ﴾ أى الجميع بقضاء الله وقدره، وهو نافذ فى البر والفاجر والمؤمن والكافر) اهـ

وجاء فى تفسيره للجانب الثانى من الآية: (قال السدى والحسن البصرى وابن جريج وابن زيد "فمن نفسك" أى بذنبك وقال قتادة فى الآية "فمن نفسك" عقوبة لك يا ابن آدم بذنبك كما روى متصلا فى الصحيح) اهـ تفسير ابن كثير .

وقد جاء فى صحيح البخارى بسنده عن عائشة رضى الله تعالى عنها قالت: (قال رسول الله ما من مصيبة تصيب المسلم إلا كفر الله بها عنه حتى الشوكة يشاكها).

وبسنده عن أبى هريرة عن النبى صلى الله عليه وسلم قال (ما يصيب المسلم من نصب ولا وصب ولا هم ولا حزن ولا أذى ولا غم حتى الشوكة يشاكها إلا كفر الله بها من خطاياه).

ونحن نرى أن مشكلة الخير والشر تمثل اليوم خطورة خاصة:

إذ هى مطروحة فى الفكر المعاصر من زاوية مضادة للإيمان الدينى .

نعم فإنه يمكن القول بأن مشكلة الخير والشر فى الفكر البشرى والفلسفة ما

تزال هى المشكلة التى يتحصن بها الإلحاد فى محاربته لعقيدة الألوهية، بعد أن زالت تقريبا فى العصر الحديث الشبهات الأخرى التى يثيرها ضد الإيمان بالله تعالى يقول هرمان راندال: (والحقيقة أنه لا يمكن أن يوجد اعتراض علمى على تفسير مجرى الطبيعة كعملية إلهية .... والاعتراض الواحد الكبير على مثل هذا التفسير هو مشكلة الشر العريقة فى القدم)[1].

. وهنا نجد طائفة من المفكرين الغربيين المحدثين أو المعاصرين يفسرون المشكلة أو يحاولون حلها بطرح شبهات نراها مضطربة أو موغلة فى الشر [2] .

وقد رأينا كيف عالج علماء الكلام هذه المشكلة من خلال مشكلة الحسن والقبح العقليين والصلاح والأصلح عند المعتزلة .

واعتبارية ما يسمى الخير والشر: أى أنه وصف متعلق بطريقة التناول لا بالشيء فى ذاته، وأنه لا يوجد فى نطاق الفعل الإلهى خير بذاته، أو شر بذاته، لانعدام الغرضية بالنسبة لله تعالى كما ذهب إلى ذلك الأشاعرة والماتريدية .

وسوف نؤكد فيما يأتى القول بوجود الخير الذاتى واعتبارية ما يسمى الشر .

ونطرح القضية على التفصيل الآتى:

أولا: إن شعورنا بوجود الشر فى العالم ناشئ من مشكلة تواجهنا من خلال محدودية العقل، وبعبارة أخرى: من خلال نظرية المعرفة، وليس من نظرية فى الوجود . [3]

إن هذا الشعور بالشر لا يرجع إلى معرفة موضوعية بوجود ما يسمى شرا، ولكنه راجع إلى محدودية قدرتنا الإنسانية فى المعرفة، ذلك أن إمكانية الإنسان فى

---

(١) فى كتابه " تكوين العقل الحديث " ج ٢ص ٢٤٤ وما بعدها

(٢) مثل هربرت سبنسر و نيتشة وبرتراند رسل، أنظر " تكوين العقل الحديث " لهرمان راندال، ترجمة جورج طعمة ج ٢ ص ٤٨٠-٤٨١، ص ٨١، ٩٦، ص ١٥٤، ص ١٥٥، ص ١٥٩ – ١٦٤، ص ٧١، ٦٩

(٣) لاكما تذهب إلى ذلك المسيحية فى اعتبارها أن الإنسان شرير بطبعه: كتاب تكوين العقل الحديث لهرمان رانال ص ٢٣١ إلى ٢٤٥

مجال المعرفة محدودة بحدود ضيقة من مجال الكون والأرض والإنسان، وإذن فليس من صلاحية هذه المعرفة أن تحكم على الصورة الكلية الشاملة، وكما نعرف فإن المتطلع إلى صورة ما لا يمكنه الحكم عليها بالجمال أو بالقبح، بالخير أو بالشر، بمجرد رؤية بقعة منها فى هذه الزاوية أو تلك، ولكن عليه - إذا أراد أن يحكم عليها من خلال نظرته هو - أن ينظر إليها نظرة شاملة من جميع الزوايا، وهو شرط لا يمكن تحقيقه من خلال المعرفة الإنسانية المستقلة

وهنا يأتى مغزى قصة الخضر مع سيدنا موسى عليهما السلام، حيث كان موسى عليه السلام يغير حكمه على الصورة التى تعرض له عندما يكشف له عن الجانب الخفى منها . وهذا هو السر فى توجه المسلم فى معرفة الخير إلى صاحب العلم الشامل ليهديه إليه، وهذا هو ما علمه رسول الله صلى الله عليه وسلم للمسلمين فى الاستخارة .

ثانيا: إن شعورنا بوجود الشر ناشئ - أيضا - من ممارسات لنا - فرديا أو اجتماعيا - خارج النظام الذى طبع الله عليه نسيج العالم، وحيث إن هذا النظام هو الذى يتيح لنا أن نجنى من العالم خيره، فإن الخروج عليه - طلبا لخير جزئى موهوم - لابد من أن يؤدى إلى إخلال بما وضع عليه هذا النظام .

وكما يقول جورج باركلى - وهو رجل دين وفيلسوف إنجليزى - (إنما يريد الله النظام محبة بنا، لكى نستمد من التجربة توقعا مفيدا فى أفعالنا المستقبلة) [(١)].

فالذى يطلب الخير من النظام بالخروج عليه يرتكب تناقضا نظريا وعمليا فى آن.

ويترتب على ذلك: أن شعورنا بوقوع الشر - فى الدائرة الفردية - يكون نتيجة التناول الخاطئ ضد النظام الموضوع أصلا لخيره، وعلى سبيل المثال فالسم موجود، وهو خير إذا تناولته بطريقة صحيحة، وهو شر إذا تناولته بطريقة خاطئة، وإذن فالشر وصف لعلاقة قابلة للتغير بين موجودين، وليست وصفا لموجود موضوعى.

---

(١) أنظر تاريخ الفلسفة الحديثة ليوسف كرم ص ١٥٦، ١٦١

ولاضمان ضد هذا التناول الخاطئ إلا إذا تخلصنا من خير أعظم: وهو حرية الإنسان بخيريتها من ناحية، واطراد النظام بخيريته من ناحية أخرى .

فمرجع الأمر هنا إلى اختيارية الإنسان، وهى اختيارية تقررت فى مذاهب المعتزلة والأشاعرة والماتريدية، على السواء وإن اختلف كل منهم فى تفسيرها، ومصدر اختلافهم يرجع إلى مسألة أخرى تتعلق بخلق الأفعال لا باختيارية الإنسان فى حد ذاتها .

إذا تقرر ذلك يتقرر بالتالى - بداهة - خيرية هذه الاختيارية وإذن فإن الذى يطلب الخير بالحجر على الإنسان ضد وقوعه فى التناول الخاطئ لوقائع الكون، يطلب إزالة اختيارية الإنسان، بخيريتها، فهو إذن يطلب شرا ويرتكب تناقضا أيضا.

وما على الإنسان لكى يستفيد بإمكانات الخير فى هذا النظام إلا بأن يمتثل - باختياره أيضا - لتعليمات واضع هذا النظام، وهنا يصبح الإيمان والتسليم هو الطريق للخير .

ثالثا: وإذا وصلنا إلى هذه النقطة يصبح من الميسور إدراك خيرية ما يقع مخالفا لرغبة الإنسان سواء من خلال الرؤية الواقعية الفردية لأحداث الحياة - فقد عزيز مثلا - أو من خلال الرؤية النظامية لأحداث الطبيعة - زلزال مثلا - لأن هذا الحدث - فضلا عن جريانه فى مجرى النظام بخيريته إذ تعرف الزلازل التى تعقب حدوث الشروخ فى الأرض بالزلازل البانية، وتكون نتيجتها النهائية فى تصميمات الطبيعة طويلة المدى نتيجة بنائية [1]- ينضم إليه فى الرؤية الفردية وما يترتب عليها من ألم .. ينضم إليه ما تقرره الرؤية الدينية من تعويض لهذا الألم، فى الدنيا أو الآخرة أو كليهما، حيث يتحول الألم بهذا التعويض إلى مصدر للخير، يتمنى المرء أن لو كان قد أصيب بأضعافه من قبل، كسبب لمضاعفة التعويض والثواب .

---

(١) أنظر العالم من حولنا ص ١٢١

رابعا: فى إطار إدراك الإنسان لنسبيته - سواء بحسب نظرية المعرفة، أو بحسب نظرية الوجود - عليه أن يدرك أنه ليس كيانا قائما بذاته، وإنما هو جزء من كل هو هذا الكون .

وكونه جزءا من هذا الكل ينطوى على تحقيق الخير له .

وكونه جزءا من هذا الكل يقتضى مراعاة قوانين الكل، والانسجام مع الكل .

ومصدر شعور الإنسان بالشقاء أو بالشر .. أنه فى الوقت الذى يتعامل فيه مع الكل باعتباره جزءا منه، ليستفيد من هذه العلاقة... يرغب فى أن يأخذ وضع الكائن القائم بذاته، الذى من حقه وحده أن لا يعطى وزنا لخطوط مسيرة الكل، ويرى فيها - إذا لم تنسجم مع إرادته - مساسا بذاته.

خامسا: وفى نظام الله للكون يتم توظيف الحرمان للحصول على النوال، بل نقول إنه - فى نطاق محدودية الناقص ونسبيته وقوانين حصوله على المعرفة - يصبح الحرمان هو الطريق الوحيد - معرفيا - للحصول على النوال، ذلك أن الحرمان الذى يحس به الإنسان إنما تقرر أصلا لخيريته من حيث إنه يتم لتمكينه من الشعور بالنعيم، وهكذا كان منطق الحرمان منذ البداية فى تاريخ آدم وحواء بالجنة .

والخلاصة تنطوى فى المبادئ الآتية:

١- خيرية النظام، والحرية الإنسانية .

٢- جهل خبايا الخير والشر، إلا أن يكون بكلمة ممن يملك المعرفة المطلقة والعلم الكامل وهو الله تعالى .

٣- نسبية المعرفة الإنسانية القاضية بتوظيف الحرمان من أجل إدراك النوال .

٤- انضمام التعويض والثواب الإلهى إلى موازين تقويم ما يحدث للإنسان من أحداث، إن خيرا وإن شرا .

٥- جزئية الوجود الإنسانى بالنسبة للكون، وخيرية هذه الجزئية للإنسان، وشرية انتقاضه على الكل الذى هو جزء منه

بهذه الحقائق تزول من الفكر البشرى شبهة الشر كأساس للإلحاد .

كما تزول منه حيرته فى تقدير الخير والشر . ويستقر لديه مرجعية الله وحده فى يقنيية هذا التقدير .

فالله وحده - بما له من علم محيط بكل شيء، شامل لكل شيء -، هو وحده الذى يمكنه أن يحقق الخير لنا [1] . وهو وحده الذى يعلم - بكماله - طريق تكميل الناقص، وتمكينه من إدراك الخير: بشرط التسليم له سبحانه .

ومع ذلك فإن للإسلام نظرته المتميزة لما هو الخير وما هو الفرح، ولما هى السعادة

ففى الحضارة العلمانية يتم بحث الإنسان عن اللذة ابتداء، فإذا هو يصل إلى الشقاء انتهاء (ومن أعرض عن ذكرى فإن له معيشة ضنكا ونحشره يوم القامة أعمى)

وفى التصور الإسلامى يأتى التحرك من الحرمان ابتداء، ليصل إلى النوال انتهاء .

إن الجهاد والتحريم والحرمان فى المشروع الإسلامى يطرح باعتبار أنه يقوم بالدور الأساسى فى بناء الإنسان، وباعتبار أنه يقوم بالدور الأساسى فى الحصول على السعادة أو النعيم، والنوال .

بدأت قصة الحرمان مع الإنسان الأول آدم عليه السلام كشرط لإدراك الفرح والنوال، و استمرت معه فى الدنيا كشرط لهذا الإدراك نفسه، ولاحقته العناية الإلهية فى جميع هذه الخطوات : بالهدي، والتوبة، والمعرفة .

يقول رسول الله صلى الله عليه وسلم (حفت الجنة بالمكاره، وحفت النار بالشهوات) رواه مسلم، ويقول عليه الصلاة والسلام: (للصائم فرحتان يفرحهما، إذا أفطر فرح بفطره، وإذا لقى ربه فرح بصومه) رواه مسلم

---

(١) ذهب إلى ذلك أيضا الفيلسوف الإنجليزى بتلر (١٦٩٢ \ ١٧٥٢) أنظر الموسوعة الفلسفية المختصرة، ترجمة فؤاد كامل، ط الإنجلو ١٩٦٣

ذلك أن الإدراك الإنساني يدور فى فلك النقائض، "وبضدها تتميز الأشياء "، هكذا الأمر عند الإنسان بخاصة، ذلك الذى قام تعليمه فى مدرسة الله على " العلم بالأسماء "

يقول الإمام ابن حزم: (إن الله خلق الدنيا دار محنة وبلوى، خلقها أضدادا وأزواجا، لتقع المحنة، وتتم الدلالة بذلك، لأنه لا يعرف الشيء بحقيقته إلا من قبل ضده، فبالظلمة يعرف النور، وبالمكروه يعرف المحبوب، وبالظاهر يعرف الباطن، كل واحد منهما يعرف بصاحبه، ويهتدى إليه بزوجه وضده، ويهتدى بالأضداد كلها - فى مجموعها - إلى وحدانية الخالق لها) [1]

ولنستحضر معا وقائع ما حصل لأبينا آدم عليه السلام .

إن آدم عليه السلام - كما يقول عنه القرآن الكريم - " نسى "، ماذا نسى؟ نسى الحكمة من التحريم، لم ينس التحريم نفسه، وإلا - والله أعلم - لما عوقب.

نسيان الحكمة من التحريم حدث بإلحاح الرغبة فى الحصول على ما حرم منه .

أخذ هذا الإلحاح - بوسوسة الشيطان - يزحف على تذكره للحكمة، شيئا فشيئا حتى غطاها، "ولم نجد له عزما "

لقد كان لابد لآدم عليه السلام وهو فى الجنة متمتعا بنعيمها أن يستمر على تكبد الحرمان من شيء ما .. وكان هذا الشيء هو الشجرة .. ليتحقق له التمتع بما يتمتع به .

إن آدم عليه السلام نسى - والله أعلم - أنه محكوم بأن يدور إدراكه فى فلك الأضداد، والنقائض .

وأنه لا يحيا حياة المطلق إلا الله وحده سبحانه وتعالى

لابد لآدم عليه السلام لكى يدرك وحدانية الله تعالى أن يدرك تعددية المخلوقات فيما تعلمه من الأسماء .

---

(١) أنظر رسالة الرد على الكندى الفيلسوف لابن حزم .

ولابد لآدم عليه السلام لكى يتحقق له التمتع بنعيم الجنة أن ينتصب أمامه رمز الكبد فى الشجرة المحرمة .

لقد كان مطلوبا منه قدر هائل من العزم يصاحبه أثناء الدوام فى الجنة .

كان الأمر فى حرمانه من الشجرة مؤبدا .

لقد كان المطلوب منه مقدارا هائلا من العزم، يصاحبه أثناء الدوام فى الجنة

إن ما نحرم منه فى هذه الدنيا – على فرض كثرته – نعرف أنه إلى زمن مؤقت، إذ لا حرمان خالـدا فى هذه الدنيا . إن أمرنا إزاء الحرمانات الدنيوية – والله أعلم – أسهل نفسيا بكثير مما كان مطلوبا من آدم عليه السلام .

فلما اخترم آدم عليه السلام قاعدة الحرمان اللازم لشعوره بالنعيم تزايدت عليه الحرمانات التى يصعب عليه أن يتخلص منها .

هكذا ... ﴿ فَأَكَلَا مِنْهَا فَبَدَتْ لَهُمَا سَوْءَاتُهُمَا وَطَفِقَا يَخْصِفَانِ عَلَيْهِمَا مِن وَرَقِ ٱلْجَنَّةِ ۚ وَعَصَىٰٓ ءَادَمُ رَبَّهُۥ فَغَوَىٰ ﴿١٢١﴾ ثُمَّ ٱجْتَبَٰهُ رَبُّهُۥ فَتَابَ عَلَيْهِ وَهَدَىٰ ﴿١٢٢﴾ قَالَ ٱهْبِطَا مِنْهَا جَمِيعًۢا ۖ بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ ۖ فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُم مِّنِّى هُدًى فَمَنِ ٱتَّبَعَ هُدَاىَ فَلَا يَضِلُّ وَلَا يَشْقَىٰ ﴿١٢٣﴾ وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِى فَإِنَّ لَهُۥ مَعِيشَةً ضَنكًا وَنَحْشُرُهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ أَعْمَىٰ ﴾ ١٢١-١٢٤ طه .

ومن هنا كان نزول آدم إلى الأرض استرسالا فى تطبيق المبدأ الذى قام عليه تحريم الشجرة .

... ليواجه صنوفا من الحرمان، يعجزعن التحايل عليها دفعة واحدة،وذلك لكى يتأهل للجنة مرة أخرى، وبصفة نهائية .

وهكذا هبط آدم . هبط فى سلم المكابدات، ولكن ...ليصعد مرة أخرى، كلما انتصر على حرمان ابتعد عن محرمات ... حتى يصل إلى الجنة .

فكما أن عملية الهبوط مستمرة فعملية الصعود مستمرة كذلك .

وعملية الهبوط والصعود هذه ليست خاصة بآدم عليه السلام، ولكنها واردة على ذريته، كلما اقترفوا محرما زادت عليهم الحرمانات (ثم رددناه أسفل سافلين) (اهبطوا بعضكم لبعض عدو)

وكلما نجحوا فى البعد عن محرم تأهلوا لكى ينتصروا على حرمانات .. إلى أن يعودوا إلى الجنة

لقد صاحبتنا فى عملية الهبوط نِعم لا تحصى:

هى الهداية، والرسالات، والتشريعات، والتوبة، والغفران، وعون الملائكة ...

حتى المكابدات ؛ فإنه كلما واجهها الإنسان بالطريقة المطلوبة - من الرضا والطاعة - كلما كان ذلك خطوة ناجحة للعود إلى مقامه الأول .

﴿ وَإِنَّ عَلَيْكُمْ لَحَـٰفِظِينَ ۝ كِرَامًا كَـٰتِبِينَ ۝ يَعْلَمُونَ مَا تَفْعَلُونَ ﴾ ١٠-١٣ الانفطار

﴿ لَهُۥ مُعَقِّبَـٰتٌ مِّنۢ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِۦ يَحْفَظُونَهُۥ مِنْ أَمْرِ ٱللَّهِ ﴾ ١١ الرعد

(ما منكم من أحد إلا وقد وكل به قرينه من الجن، وقرينه من الملائكة) رواه مسلم

(يتعاقبون فيكم ملائكة بالليل وملائكة بالنهار) حديث صحيح

(أنا عند ظن عبدى بي، وأنا معه إذا ذكرني، فإن ذكرنى فى نفسه ذكرته فى نفسي، وإن ذكرنى فى ملأ ذكرته فى ملأ خير منهم، وإن تقرب إلى بشبر تقربت إليه ذراعا، وإن تقرب إلى ذراعا تقربت إليه باعا، وإن أتانى يمشى أتيته هرولة) متفق عليه

وفى المعجم الكبير للطبرانى بسنده عن أبى أمامة رضى الله تعالى عنه عن رسول الله قال: (إن الله عز وجل يقول "ما يزال عبدى يتقرب إلى بالنوافل حتى أحبه فأكون أنا سمعه الذى يسمع به، وبصره الذى يبصر به، ولسانه الذى ينطق به، وقلبه الذى يعقل به، فإذا دعا أجبته وإذا سألنى أعطيته، وإذا استنصرنى نصرته، وأحب ما تعبد لى عبدى به النصح لى)

وفى أحاديث الخلاف لابن الجوزى: فى أفراد البخارى من حديث أبى هريرة عن النبى صلى ١الله عليه وسلم فيما يروى عن ربه عز وجل أنه قال "ما يزال عبدى يتقرب إلى بالنوافل حتى أحبه فإذا أحببته كنت سمعه الذى يسمع به وبصره الذى يبصر به .)

وفى صحيح البخارى بسنده عن عطاء عن أبى هريرة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: إن الله قال: (من عادى لى وليا فقد آذنته بالحرب، وما تقرب إلى عبدى بشيء أحب إلى مما افترضت عليه وما يزال عبدى يتقرب إلى بالنوافل حتى أحبه فإذا أحببته كنت سمعه الذى يسمع به وبصره الذى يبصر به ويده التى يبطش بها، ورجله التى يمشى بها، وإن سألنى لأعطينه، ولئن استعاذنى لأعيذنه، وما ترددت عن شيء أنا فاعله ترددى عن نفس المؤمن يكره الموت وأنا أكره مساءته)

وتتوالى عملية الصعود ثم تكتمل بعودته إلى الجنة .

وفى هذه العودة لا توضع فى طريقه الشجرة المحرمة، لأن مهمة الكبد - كطريق إلى النعيم - يحل محلها " "التذكر" ... ؛ أى التذكر للمكابدات التى حصلت له ولغيره فى دنياه، كما يحل محلها إدراك العذاب الذى عليه أهل النار .

﴿ إِنَّا كُنَّا قَبْلُ فِيٓ أَهْلِنَا مُشْفِقِينَ ﴿٢٦﴾ فَمَنَّ ٱللَّهُ عَلَيْنَا وَوَقَىٰنَا عَذَابَ ٱلسَّمُومِ ﴾ ٢٦ الطور

ولهذا كان النعيم فى الجنة متشابها بنعيم الدنيا ﴿ قَالُواْ هَٰذَا ٱلَّذِى رُزِقْنَا مِن قَبْلُ وَأُتُواْ بِهِۦ مُتَشَٰبِهًا ﴾ ٢٥ البقرة، وذلك من اجل التذكر والمقارنة والإدراك .

إنه كما يقول الله عز وجل فى الحديث القدسى (أعددت لعبادى الصالحين مالا عين رأت، ولا أذن سمعت، ولا خطر على قلب بشر؛ فاقرءوا إن شئتم ﴿ فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّآ أُخْفِىَ لَهُم مِّن قُرَّةِ أَعْيُنٍ ﴾ ١٧ السجدة) صحيح البخارى

ويقول رسول الله صلى الله عليه وسلم : (إذا دخل أهل الجنة الجنة يشتاق الأخوان بعضهما لبعض، حتى يجتمعا، فيقول أحدهما لصاحبه: تعلم متى غفر الله لنا؟ فيقول صاحبه: يوم كنا فى موضع كذا وكذا ...) رواه ابن القيم عن ابن أبى الدنيا

ويقول صلى الله عليه وسلم: (إن فى الجنة أسواقا لا شراء فيها ولا بيع، يجتمعون فيها حلقا حلقا يتذاكرون: كيف كانت الدنيا؟ وكيف كانت عبادة الرب؟ وكيف كان فيها فقراء أهل الدنيا وأغنياؤها؟ وكيف كان الموت؟ وكيف صرنا بعد البلى إلى الجنة) ذكره الإمام أبو الليث السمرقندى فى بستان العارفين

والدرس الأخير هنا هو ربط ذلك كله - حرمانا ونوالا - بالله تعالى، **إذ لا سعادة بغير ضمان الدوام**، وذلك بربطها بالله تعالى مصداقا لقوله صلى الله عليه وسلم: (إذا لقى ربه فرح بصومه) فلا يتم بناء النعيم إلا بالرجوع إلى الله، وفى جواره بالخلود فى الجنة.

وهذا الحديث يعنى أن الفرح الحقيقى لا يكون بغير الله، ولذا يقارن القرآن الكريم بين الفرح الحقيقي، والفرح الزائف

ففى الفرح الزائف كان فرح قارون ﴿ **إِذْ قَالَ لَهُۥ قَوْمُهُۥ لَا تَفْرَحْ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلْفَرِحِينَ** ﴾ ٧٦ القصص .أى لا يحب الذين يفرحون بغير الحق فرحا زائفا، يقول تعالى للمشركين يوم القيامة ﴿ **ذَٰلِكُم بِمَا كُنتُمْ تَفْرَحُونَ فِى ٱلْأَرْضِ بِغَيْرِ ٱلْحَقِّ وَبِمَا كُنتُمْ تَمْرَحُونَ** ﴾ ٧٥ غافر

وفى الفرح الحقيقى يأتى قوله تعالى: ﴿ **وَيَوْمَئِذٍ يَفْرَحُ ٱلْمُؤْمِنُونَ ۝ بِنَصْرِ ٱللَّهِ ۚ يَنصُرُ مَن يَشَآءُ ۖ وَهُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلرَّحِيمُ** ﴾ ٤ الروم، ويأتى قوله تعالى: ﴿ **فَرِحِينَ بِمَآ ءَاتَىٰهُمُ ٱللَّهُ مِن فَضْلِهِۦ وَيَسْتَبْشِرُونَ بِٱلَّذِينَ لَمْ يَلْحَقُوا۟ بِهِم مِّنْ خَلْفِهِمْ أَلَّا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ** ﴾ ١٧٠ آل عمران

وكما أن للإسلام نظرته المتميزة لما هو الخير والفرح والسعادة فإن له نظرته المتميزة لخيرية الابتلاء ووظيفته البنائية .

إن للبلاء وظيفة بنائية فى الوجود الدنيوى وموقع مثمر فى خريطة الإنسان فى العالم

وإننا لنجد هذه النظرة إلى البلاء فى بعض الاتجاهات الفلسفية المعاصرة

يذكر هرمان راندال رأى فيلسوف معاصر (جوزايا رويس) فى خيرية مقاومة الشر فيقول (كلما قاومت الغريزة الشريرة، وكرهتها، وقهرتها،وتغلبت عليها ... فى هذه الدقيقة من الكراهية والقهر والتغلب .. أجعلها قسما من خيرى الأخلاقى الأوسع، فتبرير وجود غريزتى الشريرة يأتى بالضبط فى لحظة كراهيتى لها وتغلبى عليها . وإنكار الشر وقهره يجعله قسما من الإرادة الصالحة .. هنالك عناصر فى العالم الصالح لو نظر إليها بصرف النظر عن غيرها .. لحكم بأنها يجب ألا تكون فيه، لأنها بذاتها بغيضة، مؤسفة فى وجودها، ومستحقة للغضب، ومع ذلك فهى تصبح قسما من عالم الخير بقدر ما هى مكروهة ومنكرة ومقهورة ومخضعة، ليس العالم الصالح عالما بريئا، وهو لا يتجاهل الشر، بل يحتويه، وما زال يقهره) [١]

أما النظرة الإسلامية الشاملة فتتلخص فيما يأتى:

(١) يأتى البلاء لهدف بنائى فى زرع الإيمان وترقية كلما مارسنا الإيمان، أو توغلنا فيه .

والأنبياء أنفسهم مشمولون بهذا النوع من البلاء، يقول الرسول صلى الله عليه وسلم فى جوابه لمن سأله: يا رسول الله أى الناس أشد بلاء؟ قال الأنبياء، ثم الأمثل، فالأمثل) رواه الترمذى فى سننه وقال: حسن صحيح، ولهذا يمكن القول بأن أعلى درجات هذا السياق يأتى فى نهايته بصنع الإنسان الكامل فى مثله الأعلى: محمد صلى الله عليه وسلم

(٢) ويأتى البلاء لهدف الكشف والإظهار كلما "ادعينا " الإيمان أو تفاخرنا به .

يقول تعالى: ﴿ الٓمٓ ﴿١﴾ أَحَسِبَ ٱلنَّاسُ أَن يُتْرَكُوٓاْ أَن يَقُولُوٓاْ ءَامَنَّا وَهُمْ لَا يُفْتَنُونَ ﴿٢﴾ وَلَقَدْ فَتَنَّا ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ ۖ فَلَيَعْلَمَنَّ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ صَدَقُواْ وَلَيَعْلَمَنَّ ٱلْكَٰذِبِينَ ﴿٣﴾ أَمْ حَسِبَ ٱلَّذِينَ يَعْمَلُونَ ٱلسَّيِّـَٔاتِ أَن يَسْبِقُونَا ۚ سَآءَ مَا يَحْكُمُونَ ﴿٤﴾ مَن كَانَ يَرْجُواْ لِقَآءَ ٱللَّهِ فَإِنَّ أَجَلَ ٱللَّهِ لَءَاتٍ ۚ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْعَلِيمُ﴾ ١-٥ العنكبوت

---

(١) أنظر تكوين العقل الحديث ج ٢ ص ٣١٢ - ٣١٤

(٣) أو يأتى البلاء لهدف وضع الإيمان فى موضعه من الجدية اللازمة كلما استسهلنا الإيمان، أو استخففنا به .

يقول رسول الله صلى اللهم عليه وسلم: (مثل المؤمن كمثل الخامة من الزرع من حيث أتتها الريح كفأتها فإذا اعتدلت تكفأ بالبلاء، والفاجر كالأرزة صماء معتدلة حتى يقصمها الله إذا شاء) رواه البخارى فى صحيحه .

(٤) وفى التصور الإسلامى يأتى البلاء للمسلمين عقابا - كما يأتى بناء -: يقول رسول الله صلى الله عليه وسلم :(إذا فعلت أمتى خمس عشرة خصلة حل بها البلاء، فقيل: وما هن يا رسول الله؟ قال إذا كان المغنم دولا والأمانة مغنما، والزكاة مغرما، وأطاع الرجل زوجته وعق أمه، وبر صديقه وجفا أباه، وارتفعت الأصوات فى المساجد، وكان زعيم القوم أرذلهم، وأكرم الرجل مخافة شره، وشربت الخمور، ولبس الحرير، واتخذت القينات والمعازف، ولعن آخر هذه الأمة أولها ... فليرتقبوا عند ذلك ريحا حمراء، أو خسفا ومسخا .) رواه الترمذى فى سننه

(٥) ويأتى البلاء - حسب التصور الإسلامى - عقابا ؛ من أجل العفو:

ففى مسند أحمد بسنده عن على رضى الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: ألا أخبركم بأفضل آية فى كتاب الله تعالى حدثنا بها رسول الله صلى الله عليه وسلم؟ (ما أصابكم من مصيبة فبما كسبت أيديكم ويعفو عن كثير) وسأفسرها لك يا علي، (ما أصابكم) من مرض أو عقوبة أو بلاء فى الدنيا (فبما كسبت أيديكم)، والله تعالى أكرم من أن يثنى عليهم العقوبة فى الآخرة، وما عفا الله تعالى عنه فى الدنيا فالله تعالى أحلم من أن يعود بعد عفوه.

وفى موطأ مالك بسنده عن يحيى بن سعيد أن رجلا جاءه الموت فى زمان رسول الله صلى اللهم عليه وسلم فقال رجل: هنيئا له مات، ولم يبتل بمرض، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : (ويحك وما يدريك لو أن الله ابتلاه بمرض يكفر به عنه من سيئاته)

(٦) ويقع البلاء مشمولا بالتعويض:

يقول رسول الله صلى الله عليه وسلم : (ما أحد من المسلمين يبتلى ببلاء فى جسده إلا أمر الله عز وجل الحفظة الذين يحفظونه: اكتبوا لعبدى مثل ما كان يعمل وهو صحيح، ما دام محبوسا فى وثاقى) رواه الإمام أحمد فى مسنده

(٧) وقد تكون واقعة البلاء الواحدة عذابا، وقد تكون رحمة، بحسب ارتباطها بالعلاقة مع الله تعالى، يقول رسول الله صلى الله عليه وسلم فيما رواه البخارى بسنده عن السيدة عائشة رضى الله عنها قالت: سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الطاعون، فأخبرنى أنه : عذاب يبعثه الله على من يشاء، وأن الله جعله رحمة للمؤمنين ؛ ليس من أحد يقع الطاعون فيمكث فى بلده صابرا محتسبا يعلم أنه لا يصيبه إلا ما كتب الله له إلا كان له مثل أجر شهيد .

(٨) ويستجيب المسلم لفطرته، ويشجع عليها، فى طلب العفو: رجاء وعبادة: ففى صحيح البخارى عن أبى هريرة: كان رسول الله صلى اللهم عليه وسلم يتعوذ من جهد البلاء ودرك الشقاء وسوء القضاء وشماتة الأعداء .

ويقول رسول الله صلى الله عليه وسلم: (إن السعيد لمن جنب الفتن، إن السعيد لمن جنب الفتن، إن السعيد لمن جنب الفتن، ولمن ابتلى فصبر فواها) رواه أبو داود فى سننه بسنده

وفى سنن أبى داود: حدثنا عثمان بن أبى شيبة حدثنا يزيد بن هارون أخبرنا حماد بن سلمة عن حماد عن إبراهيم عن الأسود عن عائشة رضى الله عنها أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: (رفع القلم عن ثلاثة: عن النائم حتى يستيقظ، وعن المبتلى حتى يبرأ، وعن الصبى حتى يكبر) رواه أبو داود فى سننه

فى ظل هذه المبادئ التى تقررت فى موضوع الخير والشر والفرح والسعادة ..

وفى إطار المفاهيم التى تبينت – من خلال هدى محمد صلى الله عليه وسلم – فى موضوع البلاء والعفو يتحرك المسلم بين أبعاد خيرية النظام، وخيرية الاختيار، وخيرية الابتلاء معا: بثقة، وطمأنينة، وتماسك، ورباطة جأش ...

يخضع فى بعض الظروف للمستوى الضرورى من إنسانيته، فيتألم من نوع من البلاء .

ويرتفع فى بعض الظروف للمستوى الأرقى فى إنسانيته، فيسعد لنوع من البلاء.

ولكنه فى جميع ظروفه تلك: يمارس الخير، أو يظلله الخير: إن شكر اقترب من مولاه فله أجر هو خير .

وإن صبر ارتفع فى صنع ذاته، وله أجر هو خير .

وإن جزع رجع وآب فله أجر هو خير .

ولكنه فى جميع الأحوال يظل - أو ينبغى أن يظل - مرهف الحس، شديد اليقظة؛ لقضية الخلود فى الفلاح والثواب والخير، والخلود فى الخسران والبلاء والشر

ويكون من شأنه أن يتجاوز جميع المربعات الصغيرة فى علاقات الخير، والنجاة، والبلاء ... ليشد انتباهه إلى الخلود .

الخلود فى أحدهما: خيرا أو شرا .

وهنا تسعفه مقاييس الإسلام حول هذين الأمرين . وعليه أن يتقيد بهذه المقاييس.

تلك هى قضيته الرئيسية التى تحكم مسيرة حياته كلها: دنيا، وأخرى .

وفى هذا المعنى يأتى قوله صلى الله عليه وسلم فى رواية للإمام أحمد بمسنده عن معاذ بن جبل قال : " مر النبى صلى اللهم عليه وسلم برجل وهو يقول: اللهم إنى أسألك تمام النعمة، قال يا ابن آدم : أتدرى ما تمام النعمة؟ قال دعوة دعوت بها، أرجو بها الخير . قال : فإن تمام النعمة فوز من النار ودخول الجنة"

هنا - وانطلاقا من الذاتية الإسلامية - يجب إضافة مبدأ الخلود عند معالجة الموضوع .

فيصبح هم المسلم الأكبر فى طلب النجاة: النجاة من الشر الدائم (النار)

ويصبح همه الأكبر الفوز بالخير الدائم (الجنة) .

فإذا مارس الدعاء لله بغير هذه المفاهيم كان كمن يطلب النجاة بمنطق الهلاك !

ومن ثم تتحدد ميادين النجاة والفلاح التى يجوز أن يطلبها المسلم:

فمن خلال العقيدة الإسلامية يكون للفلاح مفهومه الخاص - المستمد من قيم الإسلام الخاصة -بحيث لا يخرج المسلم عن هذا المفهوم وهو يطلب الفوز بالخير، والنجاة من الشر، وإلا كان طلبه لأحدهما خسرانا مضافا إلى خسران سابق أراد الخلاص منه .

والميدان الرئيسى لهذا الفلاح هو الإيمان: يقول تعالى (قد أفلح المؤمنون) ١ المؤمنون

وفى داخل هذا الميدان تأتى دوائر متداخلة متساندة متكاملة: تدل عليها مجموعة كبيرة من الآيات القرآنية تجعل الفلاح فى:

الإيمان بما أنزل الله، وبالغيب، والآخرة، والإنفاق مما رزق الله فى سبيله، الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، الإيمان بما أنزل الله مع الرسول، وتعزيره، ونصرته، واتباع النور الذى أنزل معه،الانتماء إلى حزب الله فى مواجهة من يوادون من حاد الله ورسوله، الوقاية من شح النفس، إيتاء ذى القربى حقه والمسكين وابن السبيل، ونية العمل لوجه الله، إقامة الصلاة، وإيتاء الزكاة وتزكية النفس، والتقوى التى هى خير الزاد، والجهاد بالنفس والمال، واجتناب الرجس من عمل الشيطان، خشية الله، والإشفاق على النفس من عقابه، ذكر الله كثيرا، ذكر آلاء الله، السجود لله وعبادته، وفعل الخير، والتوبة، والابتغاء من فضل الله، وثقل موازين الحق، الحكم بحكم الله ورسوله مع السمع والطاعة، الفوز برضوان من الله والخلود فى جنات تجرى من تحتها الأنهار، وأزواج مطهرة

النجاة هى الإيمان يقول تعالى: ﴿ وَيَـٰقَوْمِ مَا لِيٓ أَدۡعُوكُمۡ إِلَى ٱلنَّجَوٰةِ وَتَدۡعُونَنِيٓ إِلَى ٱلنَّارِ﴾ ٤١ غافر

النجاة - أصلا - إنما تكون من الكفر، يقول شعيب عليه الصلاة والسلام لقومه ﴿ قَدِ ٱفْتَرَيْنَا عَلَى ٱللَّهِ كَذِبًا إِنْ عُدْنَا فِى مِلَّتِكُم بَعْدَ إِذْ نَجَّىٰنَا ٱللَّهُ مِنْهَا ﴾ ٨٩ الأعراف

والنجاة تبعا لما تقدم هى النجاة من الظلم، ففى خطاب الله تعالى لنوح عليه السلام: ﴿ فَقُلِ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِى نَجَّىٰنَا مِنَ ٱلْقَوْمِ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴾ ٢٨ المؤمنون.

والنجاة تبعا للدخول فى الإيمان هى نجاة من الغم، يقول تعالى: ﴿ فَٱسْتَجَبْنَا لَهُۥ وَنَجَّيْنَٰهُ مِنَ ٱلْغَمِّ ﴾ ٨٨ الأنبياء والنجاة تبعا للدخول فى الإيمان إنما تكون من النار، يقول تعالى: ﴿ ثُمَّ نُنَجِّى ٱلَّذِينَ ٱتَّقَوا۟ وَّنَذَرُ ٱلظَّٰلِمِينَ فِيهَا جِثِيًّا ﴾ ٧٢ مريم، ويقول تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَىٰ تِجَٰرَةٍ تُنجِيكُم مِّنْ عَذَابٍ أَلِيمٍ ﴾ ١٠ الصف.

والنجاة تبعا لما تقدم تكون أيضا من عذاب الله فى الدنيا: ﴿ قَالَ إِنَّ فِيهَا لُوطًا ۚ قَالُوا۟ نَحْنُ أَعْلَمُ بِمَن فِيهَا ۖ لَنُنَجِّيَنَّهُۥ وَأَهْلَهُۥٓ إِلَّا ٱمْرَأَتَهُۥ كَانَتْ مِنَ ٱلْغَٰبِرِينَ ﴾ ٣٢ العنكبوت، وعن سيدنا نوح يقول الله تعالى: ﴿ فَأَنجَيْنَٰهُ وَمَن مَّعَهُۥ فِى ٱلْفُلْكِ ٱلْمَشْحُونِ ﴾ ١١٩ الشعراء .وتكون من العدو يقول تعالى: ﴿ يَٰبَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ قَدْ أَنجَيْنَٰكُم مِّنْ عَدُوِّكُمْ ﴾ ٨٠ طه .

وهى نجاة مزدوجة ؛ من عذاب الله فى الدنيا، ومن عذاب الله فى الآخرة، يقول تعالى: ﴿ وَلَمَّا جَآءَ أَمْرُنَا نَجَّيْنَا هُودًا وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مَعَهُۥ بِرَحْمَةٍ مِّنَّا وَنَجَّيْنَٰهُم مِّنْ عَذَابٍ غَلِيظٍ ﴾ ٥٨ هود

وإنه لا ضمان للفرد فى النجاة من عذاب يوم القيامة بغير الإيمان والعمل الصالح.

ولاضمان للأمة فى النجاة من وقائع الظلم الاجتماعى بغير تغيير هذه الوقائع انطلاقا من تغيير فى النفوس ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا۟ مَا بِأَنفُسِهِمْ ﴾ ويقول تعالى: ﴿ وَٱتَّقُوا۟ فِتْنَةً لَّا تُصِيبَنَّ ٱلَّذِينَ ظَلَمُوا۟ مِنكُمْ خَآصَّةً ﴾ .

وفى المقابل فإنه لا فلاح لمن يولون ظهورهم لله، أو المشركين، أو الكافرين، أو الظالمين، أو المجرمين، أو المسرفين، أو الكذابين على الله، أو آكلى الحرام، أو محبى

الشهوات من النساء والبنين والقناطير المقنطرة من الذهب، والفضة والخيل المسومة والأنعام والحرث .

يقول تعالى: ﴿ فَذَرْهُمْ فِي غَمْرَتِهِمْ حَتَّىٰ حِينٍ ﴿٥٤﴾ أَيَحْسَبُونَ أَنَّمَا نُمِدُّهُم بِهِۦ مِن مَّالٍ وَبَنِينَ ﴿٥٥﴾ نُسَارِعُ لَهُمْ فِي ٱلْخَيْرَٰتِ ۚ بَل لَّا يَشْعُرُونَ ﴾ ٥٤ - ٥٦ المؤمنون .

ويقول سبحانه وتعالى: ﴿ وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِى فَإِنَّ لَهُۥ مَعِيشَةً ضَنكًا وَنَحْشُرُهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ أَعْمَىٰ ﴿١٢٤﴾ قَالَ رَبِّ لِمَ حَشَرْتَنِىٓ أَعْمَىٰ وَقَدْ كُنتُ بَصِيرًا ﴿١٢٥﴾ قَالَ كَذَٰلِكَ أَتَتْكَ ءَايَٰتُنَا فَنَسِيتَهَا ۖ وَكَذَٰلِكَ ٱلْيَوْمَ تُنسَىٰ ﴾ ١٢٤ - ١٢٦ طه

ويقول تعالى: ﴿ قُلْ هَلْ نُنَبِّئُكُم بِٱلْأَخْسَرِينَ أَعْمَٰلًا ﴿١٠٣﴾ ٱلَّذِينَ ضَلَّ سَعْيُهُمْ فِي ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا ﴿١٠٤﴾ أُو۟لَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ بِـَٔايَٰتِ رَبِّهِمْ وَلِقَآئِهِۦ فَحَبِطَتْ أَعْمَٰلُهُمْ فَلَا نُقِيمُ لَهُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ وَزْنًا ﴾ ١٠٢ - ١٠٥ الكهف .

إنه لا فلاح ولا نجاة بمحاربة الله الذى نطلب منه الفلاح والفوز و النجاة .

وعلى سبيل المثال فإن ﴿ ٱلَّذِينَ يَأْكُلُونَ ٱلرِّبَوٰا۟ لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ ٱلَّذِى يَتَخَبَّطُهُ ٱلشَّيْطَٰنُ مِنَ ٱلْمَسِّ ۚ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوٓا۟ إِنَّمَا ٱلْبَيْعُ مِثْلُ ٱلرِّبَوٰا۟ ۗ وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰا۟ ۚ فَمَن جَآءَهُۥ مَوْعِظَةٌ مِّن رَّبِّهِۦ فَٱنتَهَىٰ فَلَهُۥ مَا سَلَفَ وَأَمْرُهُۥٓ إِلَى ٱللَّهِ ۖ وَمَنْ عَادَ فَأُو۟لَٰٓئِكَ أَصْحَٰبُ ٱلنَّارِ ۖ هُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ ﴿٢٧٥﴾ يَمْحَقُ ٱللَّهُ ٱلرِّبَوٰا۟ وَيُرْبِى ٱلصَّدَقَٰتِ ۗ وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ كَفَّارٍ أَثِيمٍ ﴿٢٧٦﴾ إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ وَأَقَامُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَوُا۟ ٱلزَّكَوٰةَ لَهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿٢٧٧﴾ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ وَذَرُوا۟ مَا بَقِىَ مِنَ ٱلرِّبَوٰٓا۟ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ ﴿٢٧٨﴾ فَإِن لَّمْ تَفْعَلُوا۟ فَأْذَنُوا۟ بِحَرْبٍ مِّنَ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ ۖ وَإِن تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَٰلِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ ﴾ ٢٧٥ - ٢٧٩ البقرة

وإمكان الفوز والفلاح والنجاة مضمون بضمان الله لمن ينصرونه بالتوجه إليه: يقول تعالى ﴿ وَلَيَنصُرَنَّ ٱللَّهُ مَن يَنصُرُهُۥٓ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ لَقَوِىٌّ عَزِيزٌ ﴿٤٠﴾ ٱلَّذِينَ إِن مَّكَّنَّٰهُمْ فِي ٱلْأَرْضِ أَقَامُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَوُا۟ ٱلزَّكَوٰةَ وَأَمَرُوا۟ بِٱلْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا۟ عَنِ ٱلْمُنكَرِ ۗ وَلِلَّهِ عَٰقِبَةُ ٱلْأُمُورِ ﴾

ويقول تعالى: ﴿ وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مِنكُمْ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّـٰلِحَـٰتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِى ٱلْأَرْضِ كَمَا ٱسْتَخْلَفَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ ٱلَّذِى ٱرْتَضَىٰ لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُم مِّنۢ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا ۚ يَعْبُدُونَنِى لَا يُشْرِكُونَ بِى شَيْـًٔا ۚ وَمَن كَفَرَ بَعْدَ ذَٰلِكَ فَأُو۟لَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَـٰسِقُونَ ۝ وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُوا۟ ٱلزَّكَوٰةَ وَأَطِيعُوا۟ ٱلرَّسُولَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ ﴾ ٥٥- ٥٦ النور

ويقول تعالى: ﴿ ٱللَّهُ وَلِىُّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ يُخْرِجُهُم مِّنَ ٱلظُّلُمَـٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ ۖ وَٱلَّذِينَ كَفَرُوٓا۟ أَوْلِيَآؤُهُمُ ٱلطَّـٰغُوتُ يُخْرِجُونَهُم مِّنَ ٱلنُّورِ إِلَى ٱلظُّلُمَـٰتِ ۗ أُو۟لَـٰٓئِكَ أَصْحَـٰبُ ٱلنَّارِ ۖ هُمْ فِيهَا خَـٰلِدُونَ ﴾.

هانحن اليوم فى الظلمات ولا مخرج إلا بأن نكون من أولياء الله .

وهاهم اليوم فى نور الدنيا، يوشك الطاغوت الذى يعبدونه أن ينتقل بهم إلى ظلماتها، ثم من بعد إلى النار يقول تعالى: ﴿ ٱلشَّيْطَـٰنُ يَعِدُكُمُ ٱلْفَقْرَ وَيَأْمُرُكُم بِٱلْفَحْشَآءِ ۖ وَٱللَّهُ يَعِدُكُم مَّغْفِرَةً مِّنْهُ وَفَضْلًا ۗ وَٱللَّهُ وَٰسِعٌ عَلِيمٌ ﴾.

وشرط الحصول على النجاة التسليم:

وكنموذج فذ للنجاة الشاملة جاءت نجاة إبراهيم عليه الصلاة والسلام من النار.

نعم هى معجزة . نعم هى مكرمة لإبراهيم عليه الصلاة والسلام . لكن تعالوا ننظر إلى الوجوه الأخرى من الموضوع . تلك الوجوه التى تمثل رسالة إلينا نحن البشر فى جميع العصور .

أول هذه الوجوه: أننا لا يجوز لنا أن نخاف جزعا، أو نجزع خوفا من طغيان الطغاة إذا نحن توكلنا على الله، وأخذنا بقوانينه، وسلمنا أنفسنا إليه .

ثانى هذه الوجوه: كشف القناع عن مسئولية الناس بعد أن تظهر فيهم تلك الرسالة: ألا يوغلوا فى بعدهم عن الله صاحب الرسالة، بأن يخضعوا للتفسيرات الباطلة التى تجهض الرسالة من معناها، وتعطل مغزاها، وتحبط أثرها، نعم، فلقد فسرت الجماهير حادث النجاة من النار بتفسيرات أبطلت جدوى الحادث .

كان هناك التفسير بأنه عمل من أعمال السحر .وكان هناك التفسير بأن إبراهيم - إذن - إله !!

وإذن فهى المسئولية تقع علينا أولا،وتقع علينا آخرا؟!

وللأسف فما قام به الطغاة والجماهير فى عصر إبراهيم عليه السلام من إفراغ حادث النجاة من مضمونه الصحيح .. يقوم به الطغاة ومن يستهوونهم من الجماهير فى جميع العصور .

يأتيهم الدرس، ويأتيهم التذكير، وتأتيهم الرسالة - فى صور شتى - ولكنهم جاهزون دائما لتجييرها،وإفراغها من مضمونها، وتعطيل أهدافها .

وقد كان حادث نجاة إبراهيم عليه الصلاة والسلام، من أجل الناس،وليست - فى أصلها - من أجل إبراهيم .

ما جدوى نجاة إبراهيم؟ هل كانت الجدوى لحسابه هو .. وإنه ليمكن أن ينجيه الله برفعه إليه سليما معافى، وقد فعل مع عيسى عليه السلام؟! أم كانت الجدوى لحساب الرسالة فى الأرض؟ للناس؟ لنا نحن البشر؟

تلك الجدوى التى توزعت بين فئات ثلاثة: الذين آمنوا بالله؟ والذين فسروا الحادث بأنه سحر أو فسروا الحادث بأن إبراهيم هو - إذن - إله؟

ووجه ثالث للحادث: إذ نرى حول دائرة تكريم إبراهيم عليه الصلاة والسلام.. دائرة أوسع، هى دائرة تكريم البشرية كلها فى شخص إبراهيم عليه الصلاة والسلام ؟! نعم تكريم البشرية كلها وهى تتجه إلى الله، فينالها من الله كل عناية، وينالها من الله كل حياطة، وينالها من الله أعز نجاة، وينالها من الله إيقاف لسنن كونية، وإحياء لسنن كونية أخرى ! لكن ما شرط حصول البشر على ذلك كله؟ هو الشرط الذى حققه إبراهيم عليه السلام بإسلام النفس لله

.وإسلام النفس لله وإن يكن صعبا على النفس الأمارة، لكنه يمثل أمامها طريقا بسيطا واضحا تمام الوضوح، وهو من ثم أسهل الطرق عندما تقسر النفس على

سلوكه، عندئذ تدرك هذه النفس أنه أسهل الطرق .ولو أن غير إبراهيم عليه السلام سلم نفسه لله كما سلم إبراهيم، فجاهد، فاستشهد، لما كان أقل نجاة من إبراهيم عليه الصلاة والسلام .

فماذا عن دور الشيطان فى هذه الملحمة عن الخير والشر والسعادة والشقاء والنجاة والهلاك؟

إنه وخلافا لتصور الكثيرين مسخر لاكتمال الصورة فى ضوء التصور الإسلامى:

إنه لا يمكن فى سياق طرح التصور الإسلامى عن الخير والشر، والبلاء، والنجاة، والفوز والفلاح، والفرح والسعادة والشقاء ... لا يمكن إغفال تساؤل هام: ماذا عن الشيطان؟؟

والجواب: لقد كان - وما يزال - للشيطان دور أساسى فى صناعة الخير والنجاة والسعادة من الجانب الذى سخره الله فيه، والشر والخسران والشقاء من الجانب الذى - مع تسخيره فيه - كان مقصودا له، وهو فى الحالين يعمل - رغم أنفه - لتحقيق الخير العام فى رفعة شأن الإنسان .

نعم، فالشيطان مسخر لإرادة الله فى رفع شأن الإنسان: أى فى إيجاد نوع من الخلق - هو الإنسان - يسلم نفسه لله بإرادة واختيار، وتمكن من الخير والشر معا، والدور المسخر فيه الشيطان هنا: هو فى تمكين الإنسان من الشر .

وإذا كانت وظيفة الشيطان هى ذاك فهذا لا يمنع أن تكون إرادته شيئا آخر هى هلاك الإنسان، وأن يكون حسابه عند الله بقانون (إنما الأعمال بالنيات) .

وهنا يحدث التدبير الإلهى فى تحقيق إرادته سبحانه وتعالى فى شأن وضع الإنسان فى طريق الخير، بنفس خطوات الشيطان التى يقوم بها قاصدا هلاك الإنسان، وهذا هو تسخير الشيطان لغير ما يريد . مصداقا لقوله تعالى

﴿ وَيَمْكُرُونَ وَيَمْكُرُ ٱللَّهُ وَٱللَّهُ خَيْرُ ٱلْمَٰكِرِينَ ﴾ ٣٠ الأنفال

وقد ضرب الله لنا المثل فيما تشرحه سورة يوسف: من تساوق مكر إخوة يوسف بقصدهم إلى هلاكه = ومكر الله بإرادته رفعة شأن يوسف، بنفس إجراءات أعدائه،

يقول تعالى: ﴿ وَكَذَٰلِكَ مَكَّنَّا لِيُوسُفَ فِي ٱلْأَرْضِ وَلِنُعَلِّمَهُۥ مِن تَأْوِيلِ ٱلْأَحَادِيثِۚ وَٱللَّهُ غَالِبٌ عَلَىٰٓ أَمْرِهِۦ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ ٢٢ يوسف

وكذلك كان التدبير فى قصة موسى عليه الصلاة والسلام وقومه: فرعون بكفره وجبروته يقتل أبناءهم ويستحيي نساءهم، موسى الوليد يقذف به فى اليم... هذه الإجراءات نفسها هى التى أدت بموسى إلى مقام النبوة والرفعة فى الدنيا والآخرة .. ﴿ فَٱلْتَقَطَهُۥٓ ءَالُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَنًا ﴾ ٨ القصص

وعلى هذا المنوال تتحقق إرادة الله برفع شأن الإنسان - أن يكون مختارا - بنفس الإجراءات التى يقوم بها الشيطان فى فتنة الإنسان .

وهكذا يسخر الله الشيطان فى خدمة الهدف من خلق الإنسان منذ آدم عليه السلام، وإلى أن تقوم الساعة .

دور الشيطان فى مشكلة الإنسان بين الاتباع والابتداع:

إن استراتيجية الشيطان فى معركته مع الإنسان تقوم على مبدأ أساسى: ذلك هو سحبه من منهج الاتباع إلى منهج الابتداع، أو بعبارة أصح: من منهج الاتباع لله، إلى منهج الاتباع لأعوان الشيطان .

وإذا كانت قضية الحرمان التى تحدثنا عنها آنفا قد جاءت على أساس من قانون المعرفة فى إدراك الشيء بنقيضه ... إدراك النعمة بذوق المحنة ... فإن قضية الاتباع تأتى على أساس من قانون المعرفة كذلك: حيث يحدث التقابل بين صاحب العلم الأعلى أمام صاحب العلم الأدنى ... فتكون النتيجة: حتمية الاتباع .

اتباع صاحب العلم الأدنى لصاحب العلم الأعلى .

يقول سيدنا إبراهيم لأبيه: ﴿ يَٰٓأَبَتِ إِنِّى قَدْ جَآءَنِى مِنَ ٱلْعِلْمِ مَا لَمْ يَأْتِكَ فَٱتَّبِعْنِىٓ أَهْدِكَ صِرَٰطًا سَوِيًّا ﴾ مريم ٤٣

وقد ضرب الله لنا المثل لذلك فى قضيتين متشابهتين: قصة آدم مع الله، وقصة موسى مع الرجل الصالح . هنا لابد من الاتباع ؛ اتباع آدم لأمر الله، واتباع موسى لأمر الرجل الصالح .

والمشكلة أن بعض المفكرين المعاصرين يملئون الساحة ضجيجا: أن صراعا يدور بين منهج الاتباع الذى تلتزم به الرجعية الدينية، ومنهج الإبداع الذى تلتزم به التقدمية التنويرية .

وقد جهل هؤلاء أو تجاهلوا أن الاتباع أمر حتمي، وهو الأصل بالنسبة للإنسان، سواء آمن بالله أولم يؤمن

لا مفر للإنسان من أن يسلك مسلك الاتباع، لأنه - على شتى المستويات - عندما يكتشف أنه ذو علم ضئيل .. أمام مصدر يكتشف فيه أنه ذو علم واسع فلابد من الاتباع . هذا شأن البشر جميعا: العقلانيين، والتجريبين، واللاأدريين، والنفعيين، هم جميعا: اتباعيون .

اتباع العقليين لأى شيء يكون؟ للعقل، حسنا، لكن: لماذا؟ ما هو العقل؟ لماذا العقل؟ لا أحد يجيب، وإنما هو محض تسليم !!

اتباع التجريبيين لأى شيء يكون؟ للتجربة، حسنا، لكن : لماذا؟ وهى لا تعطى اليقين، وتقوم على الظن، وتنتظر التصحيح؟ لا أحد يجيب، بغير الخضوع لمنطق التسليم .

اتباع اللاأدريين لأى شيء يكون؟ لحكم اللحظة،وضرورة الوقت، حسنا، لكن: لماذا؟ وهى محفوفة بالخطر، والمجهول، والفناء؟ لا أحد يجيب بغير منطق التسليم.

اتباع البراجماتيين لأى شيء يكون؟ للمنفعة؟ حسنا، ولكن: لماذا؟ وهى منفعة مشتبكة مع أضرار، مهددة بالخداع، والدمار؟ لا أحد يجيب بغير منطق التسليم [١].

حتى ما يسمى الإبداع الفني، هو فى عمقه قمة الاتباع، فالفنان المبدع لا يكون عبقريا إلا بأن يتبع حالته الوجدانية، التى تدفعه - فى شبه غيبوبة - إلى إنجاز النوع الفنى الذى يعمل فى أسره، وفى نطاقه: شاعرا كان، أو نحاتا، أو رساما، أو قصاصا ألخ

وإذن فالقضية أولا وأخيرا هى قضية اتباع، اتباع لله، أولغير الله .

---

(١) أنظر كتابنا فلسفة التسليم

وقد بين الله سبحانه وتعالى ذلك الأمر منذ وضع الإنسان قدمه على هذه الأرض، وذلك فى قوله تعالى: ﴿ قَالَ ٱهْبِطَا مِنْهَا جَمِيعًا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُم مِّنِّى هُدًى فَمَنِ ٱتَّبَعَ هُدَاىَ فَلَا يَضِلُّ وَلَا يَشْقَىٰ ﴿١٢٣﴾ وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِى فَإِنَّ لَهُۥ مَعِيشَةً ضَنكًا وَنَحْشُرُهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ أَعْمَىٰ ﴾ ١٢٣ طه .

وفى قوله صلى الله عليه وسلم (من سن سنة حسنة) يكون الوصف بالحسن رجوعا إلى مقياس الشرع .وكما قلنا سابقا من لم يتبع الله ورسوله تبع غيره حتما . إنه الاتباع العكسي، الذى يحذرنا منه العليم الخبير: يقول تعالى: ﴿ أُو۟لَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ طَبَعَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَٱتَّبَعُوٓا۟ أَهْوَآءَهُمْ ﴾ ١٦ محمد، وهو الاتباع العكسى الذى تفسد به السماوات والأرض ﴿ وَلَوِ ٱتَّبَعَ ٱلْحَقُّ أَهْوَآءَهُمْ لَفَسَدَتِ ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ وَمَن فِيهِنَّ ﴾ ٧١ المؤمنون .

وهنا يأتى استمرار دور الشيطان، فبعد أن قام بدوره المسخر له فى قضية الحرمان بدءا من آدم عليه السلام ... يأتى دوره فى قضية الاتباع، بدءا من دوره مع آدم، وامتدادا مع ذريته .

فهو يمتحن – أو يمتحن به – الإنسان، فى قضية الاتباع:

إما أن يتبع الإنسان أمر ربه فيظهر خيره، وإما أن يتبع الإنسان الشيطان _ باختياريته الخيرية فى أصلها _ فيظهر فساده، ويقول الشيطان هنا: ﴿ وَقَالَ ٱلشَّيْطَٰنُ لَمَّا قُضِىَ ٱلْأَمْرُ إِنَّ ٱللَّهَ وَعَدَكُمْ وَعْدَ ٱلْحَقِّ وَوَعَدتُّكُمْ فَأَخْلَفْتُكُمْ وَمَا كَانَ لِىَ عَلَيْكُم مِّن سُلْطَٰنٍ إِلَّآ أَن دَعَوْتُكُمْ فَٱسْتَجَبْتُمْ لِى فَلَا تَلُومُونِى وَلُومُوٓا۟ أَنفُسَكُم ﴾ ٢٢ إبراهيم

وفى الرؤية الإسلامية فإن دور الشيطان مع الإنسان فى هذه الحياة لا يدعو للابتئاس، أو الحزن، أو الخوف المرضى: تلك مسيرة ابتلاء واختبار وارتقاء، يقول تعالى: ﴿ إِنَّهُۥ لَيْسَ لَهُۥ سُلْطَٰنٌ عَلَى ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ ﴿٩٩﴾ إِنَّمَا سُلْطَٰنُهُۥ عَلَى ٱلَّذِينَ يَتَوَلَّوْنَهُۥ وَٱلَّذِينَ هُم بِهِۦ مُشْرِكُونَ ﴾ ٩٩، ١٠٠ النحل.

وهى مسيرة تصاحبنا فيها العناية الإلهية طوال المسيرة، صاحبتنا فيها الرسالات،والتشريعات . والتوبة:

وصاحبتنا فيها الملائكة: و اقترب الله تعالى فيها منا أيضا: يقول تعالى ﴿ وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِى عَنِّى فَإِنِّى قَرِيبٌ﴾ .

ذلكم - فى مقاييس العقيدة الإسلامية - هو معنى الخير والشر، والنجاة، والفلاح، والفوز، والفرح، والسعادة، وأولئكم هم المستحقون له وفقا لنظام الله فى كون الله

ومن هنا - ووفقا لهذه المقاييس - يصبح من الهلاك أن نطلب النجاة بغير مقاييس النجاة التى حددها مالك النجاة،ويصبح من الفشل أن نطلب الفلاح بغير مقاييس الفلاح التى حددها مالك الفلاح .

حتى النجاة فى صراع مع عدو متفوق تكنولوجيا ونوويا مضمونة بالتقدم الأخلاقى الذى نملك مفاتيحه، ونملك إمكانية التفوق فيه، وكما يقول عمر بن الخطاب فى رسالته إلى سعد بن أبى الوقاص رضى الله عنهما، وهو فى قلب المعركة (إنما تنصرون بذنوب أعدائكم، فإذا كنتم مثلهم فبم تنصرون؟؟)

وفقا لهذه المقاييس - انطلاقا من العقيدة الإسلامية بعد تحريرها من التخليط بغيرها - لا تكون النجاة، ولا يكون الفلاح - بكل بساطة الحق ووضوحه - فى شعارات العصر المرفوعة فوق صوارى الزيف، والاستعلاء، والقوة، واللذة

لا يكون الفلاح ولا النجاة ولا الفوز ... فى جائزة نوبل، أو فى تحفير صورة الفرد على أصنام التاريخ، أو رفع رسمه فى أيدى الملايين فى مظاهرات العبيد، أو وضع يده على أزرار القوة الغشوم، أو التحرك بحراسة مئات الألوف من الجنود، أو النجاح المتوالى فى انتخابات التزوير على مدى العقود، أو القدرة على خرق التوازن الذى انبنت عليه الطبيعة، أو الصراخ الهستيرى أمام مرمى الكرة فى منطقة الخصم، أو امتلاك نوافذ المتعة، وطاقات السرور.

ولعلنا بذلك نكون قد ساهمنا فى تجلية أساسيات الموضوع: حول تصور المسلم طالب النجاة لمعنى النجاة، وارتباط هذا المعنى بمعنى الفلاح، وإمكانات نجاة الإنسان المسلم وجهه لله، من الخطر الحقيقى الذى يهدده فى جميع المستويات، وما عليه إلا أن يطلب النجاة من مالك النجاة، بشروطه، وفق علمه، وعنايته وامتلاكه للدنيا وليوم الدين . إن نظرة الإسلام إلى الخير والسعادة والفرح والنجاة على النحو الذى ذكرناه يعنى أولا وأخيرا ربطها بالآخرة .

وهذا هو ما يؤكد أن المشروع الإسلامى للخلافة فى هذه الأرض (الحضارة) يختلف اختلافا جذريا عن المشروع الغربي، حيث بدأ هذا الأخير من اللذة فانتهى إلى الشقاء، وبدأ من الحرية فانتهى إلى العبودية، وبدأ من الابتداع فانتهى إلى الاتباع، وانحصر فى الدنيا فانتهى إلى الفناء .

أما المشروع الإسلامى: فيبدأ من اتباع الرسول لينتهى إلى الحق، ويبدأ من العبودية لله وحده لينتهى إلى الحرية،ويبدأ من العمل للآخرة فيصل إليها حائزا للدنيا وهى راغمة، ويبدأ من الإقرار بالحرمان المنظم وفقا لأمر الله، لينتهى إلى النعيم الحقيقى فى الخلود والقرب من الله .

الباب الرابع

الآخرة

البعـــث

يقول الإمام الطحاوى (ونؤمن بالبعث، وبجزاء الأعمال يوم القيامة، والعرض والحساب، وقراءة الكتاب والثواب والعقاب والصراط، والميزان يوزن به أعمال المؤمنين من الخير والشر، والطاعة والمعصية، والجنة والنار مخلوقتان لا يفنيان ولا يبيدان، وان الله تعالى خلق الجنة والنار وخلق لهما أهلا، فمن شاء إلى الجنة أدخله فضلا منه ومن شاء منهم إلى النار أدخله عدلا منه، وكل يعمل لما قد فرغ منه، وصائر إلى ما خلق له.

فائدة الدعاء للأموات

وفى دعاء الأحياء للأموات وصدقتهم منفعة للأموات، والله تعالى يستجيب الدعوات ويقضى الحاجات)

نتحدث هنا عن البعث بما يتضمنه من الجزاء على جانبيه: فى الجنة أو فى النار .

ففى صحيح البخارى بسنده عن عدى بن حاتم قال قال رسول الله "ما منكم من أحد إلا سيكلمه ربه، ليس بينه وبينه ترجمان، فينظر أيمن منه فلا يرى إلا ما قدم من عمله، وينظر أشأم منه فلا يرى إلا ما قدم، وينظر بين يديه فلا يرى إلا النار تلقاء وجهه، فاتقوا النار ولو بشق تمرة"، وفى رواية أخرى زاد فيه "ولو بكلمة طيبة".

وقد تحدثت سورة الصافات عن أن المنكرين للبعث - فى عصر الرسول صلى الله عليه وسلم ؛ وكذلك فى جميع العصور - يحركهم لذلك استخفاف سلوكى، مقرون بخفة عقلية .

وقد جاء ذلك ضمن قوله تعالى: ﴿ بَلْ عَجِبْتَ وَيَسْخَرُونَ ﴿١٢﴾ وَإِذَا ذُكِّرُوا لَا يَذْكُرُونَ ﴿١٣﴾ وَإِذَا رَأَوْا آيَةً يَسْتَسْخِرُونَ ﴿١٤﴾ وَقَالُوا إِنْ هَٰذَا إِلَّا سِحْرٌ مُبِينٌ ﴿١٥﴾ أَإِذَا مِتْنَا وَكُنَّا تُرَابًا وَعِظَامًا أَإِنَّا لَمَبْعُوثُونَ ﴿١٦﴾ أَوَآبَاؤُنَا الْأَوَّلُونَ ﴾.

فهم أمام أخطر المسائل: يتضاحكون ويسخرون،ويتنادون لإشاعة السخرية بين الناس.

وهم أمام حقيقة البعث الذى هو جزء من حقيقة الخلق: يتعالمون، أو يتغابون إذ يزعمون: ﴿ إِنْ هَٰذَا إِلَّا سِحْرٌ مُبِينٌ ﴾.

وقد استدل القرآن الكريم على البعث بالأدلة العقلية لمن يريدونها حيث ركزها فى آخر سورة يس:

﴿ قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ ﴿٧٨﴾ قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ ﴾: فالقادر على البدء قادر على الإعادة.

﴿ الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ مِنَ الشَّجَرِ الْأَخْضَرِ نَارًا فَإِذَا أَنْتُمْ مِنْهُ تُوقِدُونَ ﴾: فهو القادر على أن يخرج - تحت أعينكم - الشيء من نقيضه.

﴿ أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَىٰ أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ ﴾: فالقادر على الأكبر قادر على الأصغر.

﴿ إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ﴾: فهو الخالق بغير احتياج إلى مادة أو زمن.

إن المنكرين يبنون موقفهم على الزعم بأن العقل البشرى من حقه أن ينكر ما لا يعرفه.

ويرد القرآن على أمثال هؤلاء، حيث يلفت أنظارهم إلى أنهم يعرفون الكثير من أمثال البعث فى بيئتهم: ﴿ وَتَرَى الْأَرْضَ هَامِدَةً فَإِذَا أَنْزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ وَأَنْبَتَتْ مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ ﴿٥﴾ ذَٰلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَأَنَّهُ يُحْيِي الْمَوْتَىٰ وَأَنَّهُ

عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ۝ وَأَنَّ ٱلسَّاعَةَ ءَاتِيَةٌ لَّا رَيْبَ فِيهَا وَأَنَّ ٱللَّهَ يَبْعَثُ مَن فِي ٱلْقُبُورِ ﴾ ٥-٧ الحج .

وتلفت سورة الصافات أنظارهم إلى حقيقة الخلق فى أنفسهم وفى العالم ﴿ أَهُمْ أَشَدُّ خَلْقًا أَم مَّنْ خَلَقْنَآ ۚ إِنَّا خَلَقْنَٰهُم مِّن طِينٍ لَّازِبٍ ﴾

فهل ينكر العقل حقيقة الخلق لأنه لا يمكنه أن يعرف كيف يتم التخليق؟

﴿ فَلْيَنظُرِ ٱلْإِنسَٰنُ مِمَّ خُلِقَ ۝ خُلِقَ مِن مَّآءٍ دَافِقٍ ﴾ .

فلينظر الإنسان إلى خروج العسل من النحل.

وإلى خروج اللبن من الثدى .

وإلى خروج الشجرة الخضراء من بين الماء والطين .

وإلى خروج الزهرة الملونة من الشجرة الخضراء .

وإلى خروج الفاكهة الحلوة من فم الزهرة الوادعة .

وإلى الأظافر تنبت على أطراف الأصابع .

وإلى الشعرة السوداء تخرج من جلد الرأس.

فلينظر الإنسان إلى الأرض تدور فى فلكها حول الشمس .

وإلى الشمس تدور فى فلكها مع المجموعة الشمسية حول مركز فى المجرة .

وإلى المجرة تدور فى فلكها المرسوم بين المجرات الدائرة .

﴿ أَهُمْ أَشَدُّ خَلْقًا أَم مَّنْ خَلَقْنَآ ﴾ من خلقنا من بين الأمثلة التى تزخر بها الحياة،وتزخر بها الطبيعة . وهى بعث كلها؟!

لو أن إنسانا لم ير العسل يخرج من النحل أكان يجوز لعقله أن ينكره؟

أكان يمكن لعقله أن يتصوره؟ أكان يمكن لعقله أن يقترحه؟ أكان يمكن لعقله أن يصممه، وأن يضع له أسبابه وأن يستخرج منه نتائجه؟

أكان يجوز لعقله أن ينكره لأنه يعجز عن ذلك كله؟

لكن ذلك كله رأيناه ونراه يحصل مرات ومرات؟

وكيف يصح القول بأن الذى لا نراه يكون غير معقول ونرمى الكلام عنه بالسحر، فإذا حصل مرة أو مرات صار معقولا؟

يقول الدكتور نورمان بريل أستاذ علم الحيوان بجامعة ماكجيل بمونتريال بكندا فى كتابه " بزوغ العقل البشرى ": (إن الطفل حديث الولادة يبدو على الدوام من المعجزات لكل من يقع نظرهم عليه لأول مرة ... فهم يرونه ماثلا أمام أعينهم بوجوده الحاضر وإمكاناته الرهيبة ...)

إن العلم التجريبى نفسه يقدم لنا ظواهر يعرفها العلماء ويتعاملون معها دون أن يعرفوا سر الصنعة فيها: فى بناء الذرة، فى ظاهرة الضوء، فى ظاهرة الجاذبية، فى بناء الحياة، فى بناء الفلك، فى عملية الذكاء، فى عملية الوعى، فى عملية التذكر، فى عملية التخيل .

فى كل ذلك وغيره يمكن للعلماء أن يقوموا بدور الوصف لما يحدث، لكنهم لا يمكنهم أن يقوموا بدور التفسير أو التعليل .

والذى يصر على الإنكار لكل ما لا يعرف سر وجوده أو سر صنعته لا يمكنه أن يمارس الحياة .

إنه ليكون الأحق بالسخرية، إذ يكون أشبه بالنحلة التى ترفض الزهرة وتنكرها ولا تتعامل معها: لأنها لا تعرف مراحل إنتاج الزهرة . أو لأنها لا تتصور القصر الذى توجد فيه ..أو الأرض ..أو الشمس ..أو النهر .. أو الإنسان ..

كل أولئك الذين كان لهم دور فى إنتاج الزهرة .

ومن أنكر هذه الحقائق ولم يتعامل معها لأنه لا يعرف سر خلقها هو إذن عقل مريض فى نفس مريضة .

إن قدرة الله ...إن أحداث الطبيعة ...إن حقائق الخلق والإبداع، ما نرى منه وما لا نرى لا يخضع شئ منه لهذه العقول فى تلك النفوس ... إنه إنما يخضع لمن أحاط بعلمه وإرادته وإبداعه كل شئ

وهو سبحانه يضع أمامنا حقيقة البدء إجمالا لنسلم عن طريقها بحقيقة الإعادة إجمالا، أى بإرجاع الأمر كله إلى ظاهرة الخلق والإعادة. تلك الظاهرة الواقعة تحت أنظارنا فى كل حين:

﴿ أَوَلَمْ يَرَوْا كَيْفَ يُبْدِئُ ٱللَّهُ ٱلْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥٓ ۚ إِنَّ ذَٰلِكَ عَلَى ٱللَّهِ يَسِيرٌ ﴾ ١٩ العنكبوت

﴿ قُلْ سِيرُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ فَٱنظُرُوا۟ كَيْفَ بَدَأَ ٱلْخَلْقَ ۚ ثُمَّ ٱللَّهُ يُنشِئُ ٱلنَّشْأَةَ ٱلْءَاخِرَةَ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ﴾ ٢٠ العنكبوت، ﴿ كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ ﴾ ٢٩ الأعراف، ﴿ كَمَا بَدَأْنَآ أَوَّلَ خَلْقٍ نُّعِيدُهُۥ ﴾ ١٠٤ الأنبياء

﴿ إِنَّهُۥ يَبْدَؤُا۟ ٱلْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥ ﴾ ٤ يونس، ﴿ ٱللَّهُ يَبْدَؤُا۟ ٱلْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥ ﴾ ٣٤ يونس، ﴿ ٱللَّهُ يَبْدَؤُا۟ ٱلْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ﴾ ١١ الروم، ﴿ وَهُوَ ٱلَّذِى يَبْدَؤُا۟ ٱلْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ ۚ وَلَهُ ٱلْمَثَلُ ٱلْأَعْلَىٰ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۚ وَهُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ ﴾ ٢٧ الروم

﴿ وَهُوَ ٱلَّذِى ذَرَأَكُمْ فِى ٱلْأَرْضِ وَإِلَيْهِ تُحْشَرُونَ ﴿٧٩﴾ وَهُوَ ٱلَّذِى يُحْىِۦ وَيُمِيتُ وَلَهُ ٱخْتِلَٰفُ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ ۚ أَفَلَا تَعْقِلُونَ ﴿٨٠﴾ بَلْ قَالُوا۟ مِثْلَ مَا قَالَ ٱلْأَوَّلُونَ ﴿٨١﴾ قَالُوٓا۟ أَءِذَا مِتْنَا وَكُنَّا تُرَابًا وَعِظَٰمًا أَءِنَّا لَمَبْعُوثُونَ ﴿٨٢﴾ لَقَدْ وُعِدْنَا نَحْنُ وَءَابَآؤُنَا هَٰذَا مِن قَبْلُ إِنْ هَٰذَآ إِلَّآ أَسَٰطِيرُ ٱلْأَوَّلِينَ ﴿٨٣﴾ قُل لِّمَنِ ٱلْأَرْضُ وَمَن فِيهَآ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٨٤﴾ سَيَقُولُونَ لِلَّهِ ۚ قُلْ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ ﴾ ٧٩-٨٥ المؤمنون

تلك الآيات جميعا تبرهن لنا على صحة البعث عن طريق النظر فيما يحدث أمامنا فى الواقع، وليس عن طريق الدخول فى مماحكات فلسفية

والواقع الذى يحدث أمامنا يرد على شبهات بعض الفلاسفة حيث يبين أن الشخص منا يستمر، وتستمر معه مسئوليته الأخلاقية، لأنه يظل هو هو طوال عمره بالرغم من أن جسده يتبدل ويتغير وينبعث جديدا باستمرار .بل نقول إنه — ما دمنا نتحدث عن الجسد — يموت باستمرار، ويبعث باستمرار .

وما أدق قوله تعالى: ﴿ إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُم مَّيِّتُونَ ﴾: إنه يموت الآن وفى كل لحظة

ومن منا لا يعترف – إن أنعم النظر فى صور مسجلة من مسيرة حياته -: أن الجنين الذى كان مات ثم انبعث الطفل، وأن الطفل مات ثم انبعث الغلام، وأن الغلام مات ثم انبعث الشاب، وأن الشاب مات ثم انبعث الكهل، وأن الكهل مات ثم انبعث الشيخ، وأن الشيخ يقترب من نفس عتبة: الموت والانبعاث .

وهذا دليل أنه يبعث الآن – بعثا دنيويا – فى كل لحظة.

فهل ما زلنا بحاجة إلى دليل واقعى على البعث.

أليس هذا تفسير قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِن كُنتُمْ فِى رَيْبٍ مِّنَ ٱلْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَٰكُم مِّن تُرَابٍ ثُمَّ مِن نُّطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ مِن مُّضْغَةٍ مُّخَلَّقَةٍ وَغَيْرِ مُخَلَّقَةٍ لِّنُبَيِّنَ لَكُمْ ۚ وَنُقِرُّ فِى ٱلْأَرْحَامِ مَا نَشَآءُ إِلَىٰٓ أَجَلٍ مُّسَمًّى ثُمَّ نُخْرِجُكُمْ طِفْلًا ثُمَّ لِتَبْلُغُوٓا۟ أَشُدَّكُمْ ۖ وَمِنكُم مَّن يُتَوَفَّىٰ وَمِنكُم مَّن يُرَدُّ إِلَىٰٓ أَرْذَلِ ٱلْعُمُرِ لِكَيْلَا يَعْلَمَ مِنۢ بَعْدِ عِلْمٍ شَيْـًٔا ﴾ ٥ الحج.

يقول الدكتور نورمان بريل - الذى سبقت الإشارة إليه - (فجسمك الحالى الذى يبلغ وزنه بين ٤٥–٩٠ كيلو جم أو أكثر . ليس هو الجسم الذى كان لك منذ وقت مضى، فكل نسيج وكل خلية إما أن يعاد بناؤهما، وإما أن يستبدلا على وجه الاطراد، سواء فى ذلك الجلد أو الدم، أو الشعر، أو العظام).

ثم يقول: (وأعجب شئ فى ذلك كله أنه بالرغم من هذا التبدل المستمر فى المادة التى يتكون منها جسمى فإننى أحس بأن شخصيتى ظلت مستمرة لم يطرأ عليها تبدل مناظــر، ولا يزال الأصدقاء الذين كنت أقابلهم منذ عشرات السنين يعرفوننى)(١)

وأخبر القرآن الكريم عن بعث وقع:

﴿ وَإِذْ قَالَ إِبْرَٰهِـۧمُ رَبِّ أَرِنِى كَيْفَ تُحْىِ ٱلْمَوْتَىٰ ۖ قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِن ۖ قَالَ بَلَىٰ وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِى ۖ قَالَ فَخُذْ أَرْبَعَةً مِّنَ ٱلطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ ثُمَّ ٱجْعَلْ عَلَىٰ كُلِّ جَبَلٍ مِّنْهُنَّ جُزْءًا ثُمَّ ٱدْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْيًا ۚ وَٱعْلَمْ أَنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴾ ٢٦٠ البقرة

---

(١) بزوغ العقل الابشرى ص١٣

﴿ وَإِذْ قُلْتُمْ يَٰمُوسَىٰ لَن نُّؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ نَرَى ٱللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ ٱلصَّٰعِقَةُ وَأَنتُمْ تَنظُرُونَ ۝ ثُمَّ بَعَثْنَٰكُم مِّنۢ بَعْدِ مَوْتِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴾ ٥٥-٥٦ البقرة

وما جاء عن إحياء الموتى على يد المسيح ﴿ وَأُحْيِ ٱلْمَوْتَىٰ بِإِذْنِ ٱللَّهِ ﴾ ٤٩ آل عمران.

وما جاء عن أصحاب الكهف: ﴿ وَلَبِثُواْ فِي كَهْفِهِمْ ثَلَٰثَ مِاْئَةٍ سِنِينَ وَٱزْدَادُواْ تِسْعًا ۝ قُلِ ٱللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا لَبِثُواْ ﴾ ٢٥ الكهف.

وعن الذى مر على قرية وهى خاوية على عروشها ﴿ قَالَ أَنَّىٰ يُحْيِۦ هَٰذِهِ ٱللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا فَأَمَاتَهُ ٱللَّهُ مِاْئَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُۥ ﴾ ٢٥٩ البقرة.

إن الإخبار بالبعث كما جاء فى رسالة الأنبياء عليهم السلام **هو نوع من الإنذار** لا يصح للعقــل البشرى أن يتردد فى التعامل معه والإيمان به، بشروط عملية وإلا كان مرتكبا لأشد أنواع الحماقة فيما يختص بمصيره الذاتى،ومصلحته الشخصية، كما هو الشأن فى أى إنذار، وبالتالى فى أخطر إنذار

إن التصديق إزاء الإنذار - بشروطه - يصنع موقفا يتلخص فى كلمتين: التصديق أو التكذيب.

التكذيب كما صنع أبو لهب

أو التصديق كما فعل أبو بكر .

وعلى كلٍّ أن يتحمل تبعة موقفه؟!

وتتلخص شروط التسليم للإنذار وفقا للمنهج العملى: فى أربع قواعد:

القاعدة الأولى: فى طبيعة الإنذار

القاعدة الثانية: فى مصدر الإنذار

القاعدة الثالثة: فى مورد الإنذار

القاعدة الرابعة: فى حامل الإنذار

أما عن القاعدة الأولى: فتعنى أن يكون هو الإنذار الأكبر، بمعنى أنه إذا تكاثرت الإنذارات كان للأكبر فيها أن يلغى الأصغر، وهنا نجد أن الإنذار الذى جاء فى رسالة الرسل الذين يمثلهم محمد صلى الله عليه وسلم هو الإنذار الأكبر على وجه الإطلاق، لكونه يضع أمامك التهديد بالعذاب الأكبر الخالد الأبدى ويعدك بالنعيم الأبدى .

قال الحسن البصرى فى قوله تعالى: ﴿ نَذِيرًا لِّلْبَشَرِ ﴾: والله ما أنذر العباد بشيء قط أدهى منها. خرجه ابن أبى حاتم (ابن حبان)، وقال قتادة فى قوله تعالى: ﴿ إِنَّهَا لَإِحْدَى ٱلْكُبَرِ ﴾ يعنى النار

وأما عن القاعدة الثانية: فتعنى أن يكون مصدر الإنذار هو المنذر الأكبر – ولو على قاعدة الافتراض – وهنا نجد فى رسالة الرسل أن الإنذار الذى جاءوا به لم يكن هو الإنذار الأكبر فحسب، ولكنه جاء صادرا من المنذر الأكبر، لأن الذى أصدره موصوف بأنه مالك الملك مالك يوم الدين، هو الموصوف بصفات الكمال على الإطلاق ولا يوجد فى ساحة الإنذارات المتعارضة إنذار جاء من مثله .

وأما عن القاعدة الثالثة عن مورد الإنذار: فتعنى أن لا يطلب منك الإنذار أن تقوم بعمل لا تملك منه شيئا بأن كان لا يتفق مع فطرتك، كأن يطلب منك الإنذار أن تحمل فوق كتفك عشرة أطنان، وإلا أعدمك، فهذا إنذار ساقط عمليا، وأجدر به أن يكون حكما بإعدامك منذ الآن، وليس عملا مطلوبا منك أن تقوم به، وهنا نجد فى رسالة الرسل – فى حدود ما نعرفه عن محمد صلى الله عليه وسلم – أنهم جاءوا إليك بإنذارهم ليطلبوا منك ما يتوافق مع فطرتك أولا ﴿ لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ﴾ ، وما يتحرك بك إلى الأفضل ثانيا، ﴿ وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَيُزَكِّيهِمْ ﴾

أما عن القاعدة الرابعة: فتعنى أن يكون حامل الإنذار نموذجا لتطبيق واجبات الإنذار وآدابه، وهنا نجد فى رسالة الرسل: أنهم إذ جاءوا بالإنذار الأكبر من المنذر الأكبر كانوا وهم حملته يمثلون المثال الواقعى لهذا التطبيق، لقد كان رسول الله صلى

الله عليه وسلم على مستوى الإنذار الذى جاء به، وهنا تنطق سيرته صلى الله عليه وسلم باكتمال الشرط المطلوب فى هذه القاعدة[1].

إنه يكفى المنذر أن يكون قد أبلغك،وأنت بعد ذلك مسئول عن نفسك

إذا صدقت فلنفسك، وإذا كذبت فعليها .

إن الإنذار هنا نوع من الكلام ربما كان على علماء البلاغة أن ينشئوا له نوعا جديدا غير ما وضعوه من نوعى الإنشاء والخبر .

إنه ربما يوضع فى نوع جديد يسمى النوع الإنذاري

وهذا النوع الإنذارى لا يتعامل معه بغير التصديق بعد تحقق الشروط العملية السابقة

وقد حسم رجل مؤمن من آل فرعون القضية على أساس هذا المنهج إذ قال لقومه: ﴿ أَتَقْتُلُونَ رَجُلاً أَن يَقُولَ رَبِّىَ ٱللَّهُ وَقَدْ جَآءَكُم بِٱلْبَيِّنَـٰتِ مِن رَّبِّكُمْ وَإِن يَكُ كَـٰذِبًا فَعَلَيْهِ كَذِبُهُۥ وَإِن يَكُ صَادِقًا يُصِبْكُم بَعْضُ ٱلَّذِى يَعِدُكُمْ ﴾ ٢٨ غافر

ولقد حسم الإمام على رضى الله عنه الموقف فى هذا الباب بقوله لمن كان يماريه فى أمرالآخرة (إن كان الأمر كما زعمتَ تخلصنا جميعا، وإن كان الأمر كما قلتُ هلكتَ ونجوتُ ..)

ومع ذلك يستمر إنكار المنكرين خضوعا منهم للحالة النفسية التى يكشفها القرآن الكريم فى قوله تعالى: ﴿ كَلَّا بَلْ تُحِبُّونَ ٱلْعَاجِلَةَ ﴾ .

وهى حالة تدفع بهم إلى مقاومة الآيات باللجوء إلى السخرية:

﴿ وَإِذَا رَأَوْا۟ ءَايَةً يَسْتَسْخِرُونَ ۝ وَقَالُوٓا۟ إِنْ هَـٰذَآ إِلَّا سِحْرٌ مُّبِينٌ ۝ أَءِذَا مِتْنَا وَكُنَّا تُرَابًا وَعِظَـٰمًا أَءِنَّا لَمَبْعُوثُونَ ﴾

---

(١) أنظر المزيد من شرح هذه القواعد فى كتابنا " فلسفة الإنذار ". وكتابنا " مداخل إلى العقيدة الإسلامية "

هكذا تأتى مقاومتهم للآيات فى أسلوب ساخر،ومن هنا ساقت الآيات الحقيقـــة إليهم فى صورة تقريرية مسوقة بالسخرية، أيضا: ﴿ قُلْ نَعَمْ وَأَنتُمْ دَٰخِرُونَ ﴾.

ثم يقول بعد ذلك: ﴿ ٱحْشُرُوا ٱلَّذِينَ ظَلَمُوا وَأَزْوَٰجَهُمْ وَمَا كَانُوا يَعْبُدُونَ ﴿٢٢﴾ مِن دُونِ ٱللَّهِ فَٱهْدُوهُمْ إِلَىٰ صِرَٰطِ ٱلْجَحِيمِ ﴾.

عبر عن سوقهم إلى الجحيم بلفظ فاهدوهم: إمعانا فى السخرية منهم.

وعبر عن كفرهم بأنهم ظلموا ؛ هكذا بأوسع إطلاق:

لأنهم ظلموا الله بعبادة الشريك . وظلموا الرسول صلى الله عليه وسلم بالتكذيب .وظلموا أنفسهم بإيرادها موارد الهلاك .

وإمعانا فى سخرية يستحقونها قابل ظلمهم ذاك مع ما يوحى به من جبروت بأن فصَّل مظـــاهر صغارهم وحقارتهم فى الآخرة، فقدمهم وهم يتلاومون فى الموقف، وكل منهم يحـــاول أن يتنصل من مسئولية ما حدث، بينما حقائق الموقف محيطة بهم، لا يجدى فيها تلاوم، أو تناصر، أو مهرب:

﴿ وَقِفُوهُمْ ۖ إِنَّهُم مَّسْـُٔولُونَ ﴿٢٤﴾ مَا لَكُمْ لَا تَنَاصَرُونَ ﴿٢٥﴾ بَلْ هُمُ ٱلْيَوْمَ مُسْتَسْلِمُونَ ﴿٢٦﴾ وَأَقْبَلَ بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ يَتَسَآءَلُونَ ﴿٢٧﴾ قَالُوٓا إِنَّكُمْ كُنتُمْ تَأْتُونَنَا عَنِ ٱلْيَمِينِ ﴿٢٨﴾ قَالُوا بَل لَّمْ تَكُونُوا مُؤْمِنِينَ ﴿٢٩﴾ وَمَا كَانَ لَنَا عَلَيْكُم مِّن سُلْطَٰنٍۭ بَلْ كُنتُمْ قَوْمًا طَٰغِينَ ﴾ .

وتتحدث آيات القرآن الكريم فى سورة الصافات فى مجال الزواجر والجزاء ... عن عذاب النار ونعيم الجنة.

وهى تبادر إلى ذكر العذاب، جريا مع سياق النظام الكونى المجعول بوضعه تعالى، وهو من ثم يتناول الخارجين على النظام .

فالخارجون على النظام وإن لم يلحقهم عذاب فى الدنيا كعذاب الشياطين المسترقين للسمع ﴿ فَأَتْبَعَهُۥ شِهَابٌ ثَاقِبٌ ﴾ يؤول بهم الأمر بعد البعث إلى: ﴿ فَإِنَّهُمْ يَوْمَئِذٍ فِى ٱلْعَذَابِ مُشْتَرِكُونَ ﴾.

وهم إذ يدخلون العذاب يدخلونه باقتناع ظاهر، من بَعد، مساو لاقتناعِ كافر، كان مســتورا من قبل. يقولون: ﴿ فَحَقَّ عَلَيْنَا قَوْلُ رَبِّنَآ إِنَّا لَذَآئِقُونَ ﴾.

وهم يعترفون بأن دخولهم فى العذاب إنما كان لأمور ارتكبوها:

منها الطغيان ﴿ بَلْ كُنتُمْ قَوْمًا طَٰغِينَ ﴾.

ومنها الإغواء ﴿ فَأَغْوَيْنَٰكُمْ إِنَّا كُنَّا غَٰوِينَ ﴾.

ومنها الاستكبار ﴿ إِنَّهُمْ كَانُوٓا۟ إِذَا قِيلَ لَهُمْ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ يَسْتَكْبِرُونَ ﴾.

ومنها الشرك ﴿ أَئِنَّا لَتَارِكُوٓا۟ ءَالِهَتِنَا لِشَاعِرٍ مَّجْنُونٍ ﴾.

وفى النهاية ﴿ إِنَّكُمْ لَذَآئِقُوا۟ ٱلْعَذَابِ ٱلْأَلِيمِ ﴿٣٨﴾ وَمَا تُجْزَوْنَ إِلَّا مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ ﴾.

وهنا لا ينتهى بهم المطاف بدخول النار، ولكنهم يكونون فى موضع الانفضاح أمام من كانـــوا يهزءون بهم فى الدنيا: ﴿ قَالَ هَلْ أَنتُم مُّطَّلِعُونَ ﴿٥٤﴾ فَٱطَّلَعَ فَرَءَاهُ فِى سَوَآءِ ٱلْجَحِيمِ ﴿٥٥﴾ قَالَ تَٱللَّهِ إِن كِدتَّ لَتُرْدِينِ ﴿٥٦﴾ وَلَوْلَا نِعْمَةُ رَبِّى لَكُنتُ مِنَ ٱلْمُحْضَرِينَ ﴾.

وأخيرا فإن الآيات فى تلك السورة - بعد أن تعطى لنا ملامح العذاب للمكذبين للآخرة، الطاغين، المشركين، المستكبرين، الغاوين، .... تقرر أن عباد الله ناجون، حيث يقول تعالى: ﴿ إِلَّا عِبَادَ ٱللَّهِ ٱلْمُخْلَصِينَ ﴿٤٠﴾ أُو۟لَٰٓئِكَ لَهُمْ رِزْقٌ مَّعْلُومٌ ﴿٤١﴾ فَوَٰكِهُ وَهُم مُّكْرَمُونَ ﴿٤٢﴾ فِى جَنَّٰتِ ٱلنَّعِيمِ ﴿٤٣﴾ عَلَىٰ سُرُرٍ مُّتَقَٰبِلِينَ ﴿٤٤﴾ يُطَافُ عَلَيْهِم بِكَأْسٍ مِّن مَّعِينٍ ﴿٤٥﴾ بَيْضَآءَ لَذَّةٍ لِّلشَّٰرِبِينَ ﴿٤٦﴾ لَا فِيهَا غَوْلٌ وَلَا هُمْ عَنْهَا يُنزَفُونَ ﴿٤٧﴾ وَعِندَهُمْ قَٰصِرَٰتُ ٱلطَّرْفِ عِينٌ ﴿٤٨﴾ كَأَنَّهُنَّ بَيْضٌ مَّكْنُونٌ ﴾ الصافات ٤٠-٤٩

أهمية التذكير بالنار فى المنظومة الإسلامية

تقوم التربية الإسلامية - والدعوة الإسلامية كذلك - على محور التذكير بالنار، وهو محور أساسى فى المنظومة الإسلامية: عقيدة وشريعة وتربية ودعوة وأخلاقا.

خلافا لمن يبدون اليوم تأففا من هذا الأساس، باسم دعوات فارغة، متجاهلين

أن الدعوة الإسلامية فى تركيزها على محور التذكير بالنار إنما تدخل من باب الرحمة بالإنسان: خوفا عليه من أن يتعرض لحادث النار، وهو حادث ينتظم ضمن النظام الإلهى للكون، ولا منجاة لأحد منه إلا أن يلجأ إلى واضع هذا النظام وصانع سفينة النجاة فيه .

تؤكد الآيات القرآنية هذا التذكير

يقول الله سبحانه وتعالى: ﴿ إِنَّ فِي خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفِ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ لَءَايَٰتٍ لِّأُوْلِي ٱلْأَلْبَٰبِ ﴿١٩٠﴾ ٱلَّذِينَ يَذْكُرُونَ ٱللَّهَ قِيَٰمًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَٰذَا بَٰطِلًا سُبْحَٰنَكَ فَقِنَا عَذَابَ ٱلنَّارِ ﴿١٩١﴾ رَبَّنَآ إِنَّكَ مَن تُدْخِلِ ٱلنَّارَ فَقَدْ أَخْزَيْتَهُۥ ۖ وَمَا لِلظَّٰلِمِينَ مِنْ أَنصَارٍ ﴾ آل عمران ١٩٠-١٩٢

وقال تعالى: ﴿ قُلْ أَؤُنَبِّئُكُم بِخَيْرٍ مِّن ذَٰلِكُمْ ۚ لِلَّذِينَ ٱتَّقَوْا۟ عِندَ رَبِّهِمْ جَنَّٰتٌ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ خَٰلِدِينَ فِيهَا وَأَزْوَٰجٌ مُّطَهَّرَةٌ وَرِضْوَٰنٌ مِّنَ ٱللَّهِ ۗ وَٱللَّهُ بَصِيرٌۢ بِٱلْعِبَادِ ﴿١٥﴾ ٱلَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَآ إِنَّنَآ ءَامَنَّا فَٱغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا وَقِنَا عَذَابَ ٱلنَّارِ ﴾ آل عمران ١٥- ١٦

وقال تعالى: ﴿ وَعِبَادُ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلَّذِينَ يَمْشُونَ عَلَى ٱلْأَرْضِ هَوْنًا وَإِذَا خَاطَبَهُمُ ٱلْجَٰهِلُونَ قَالُوا۟ سَلَٰمًا ﴿٦٣﴾ وَٱلَّذِينَ يَبِيتُونَ لِرَبِّهِمْ سُجَّدًا وَقِيَٰمًا ﴿٦٤﴾ وَٱلَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا ٱصْرِفْ عَنَّا عَذَابَ جَهَنَّمَ ۖ إِنَّ عَذَابَهَا كَانَ غَرَامًا ﴿٦٥﴾ إِنَّهَا سَآءَتْ مُسْتَقَرًّا وَمُقَامًا ﴾ الفرقان ٦٣- ٦٦

وقال تعالى: ﴿ وَمَا هِىَ إِلَّا ذِكْرَىٰ لِلْبَشَرِ ﴿٣١﴾ كَلَّا وَٱلْقَمَرِ ﴿٣٢﴾ وَٱلَّيْلِ إِذْ أَدْبَرَ ﴿٣٣﴾ وَٱلصُّبْحِ إِذَآ أَسْفَرَ ﴿٣٤﴾ إِنَّهَا لَإِحْدَى ٱلْكُبَرِ ﴿٣٥﴾ نَذِيرًا لِّلْبَشَرِ ﴿٣٦﴾ لِمَن شَآءَ مِنكُمْ أَن يَتَقَدَّمَ أَوْ يَتَأَخَّرَ ﴾ المدثر ٣١-٣٧

وقال تعالى: ﴿ وَٱلَّذِينَ هُم مِّنْ عَذَابِ رَبِّهِم مُّشْفِقُونَ ﴿٢٧﴾ إِنَّ عَذَابَ رَبِّهِمْ غَيْرُ مَأْمُونٍ ﴾ المعارج ٢٧ - ٢٨

وقال تعالى: ﴿ وَأَقْبَلَ بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ يَتَسَاءَلُونَ ﴿٢٥﴾ قَالُوٓاْ إِنَّا كُنَّا قَبْلُ فِىٓ أَهْلِنَا مُشْفِقِينَ ﴿٢٦﴾ فَمَنَّ ٱللَّهُ عَلَيْنَا وَوَقَىٰنَا عَذَابَ ٱلسَّمُومِ ﴾ الطور ٢٥-٢٧

قال بعض الصالحين: ينبغى لمن لم يحزن أن يخاف أن يكون من أهل النار، لأن أهل الجنة قالوا ﴿ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِىٓ أَذْهَبَ عَنَّا ٱلْحَزَنَ ﴾ فاطر ٣٤ ، وينبغى لمن لم يشفق أن يخاف أن لا يكون من أهل الجنة، لأنهم قالوا ﴿ إِنَّا كُنَّا قَبْلُ فِىٓ أَهْلِنَا مُشْفِقِينَ ﴾ الطور ٢٦

وقد كان النبى صلى الله عليه وسلم كثيرا ما يستعيذ من النار، ويأمر بذلك فى الصلاة وغيرها والأحاديث فى ذلك كثيرة .

قال أنس رضى الله عنه: كان أكثر دعاء النبى صلى الله عليه وآله وسلم ﴿ رَبَّنَآ ءَاتِنَا فِى ٱلدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِى ٱلْأَخِرَةِ حَسَنَةً وَقِنَا عَذَابَ ٱلنَّارِ ﴾ البقرة ٢٠١ ؛ خرجه البخارى .

وفى كتاب النسائى عن أبى هريرة أنه سمع النبى صلى الله عليه وآله وسلم يقول: (اللهم إنى أعوذ بك من حر جهنم). وعن عدى بن حاتم قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: (اتقوا النار) قال وأشاح ثم قال (اتقوا النار) ثم أعرض وأشاح ثلاثا حتى ظننا أنه ينظر إليها، ثم قال (اتقوا النار ولو بشق تمرة فمن لم يجد فبكلمة طيبة) خرجاه فى الصحيحين .

وخرج البزار والطبرانى من حديث ابن عباس عن النبى صلى الله عليه وآله وسلم أنه قال: (أنا آخذ بحجزكم فاتقوا النار، اتقوا النار، اتقوا الحدود، فإذا مت تركتم، وأنا فرطكم على الحوض، فمن ورد قد أفلح، فيؤتى بأقوام ويؤخذ بهم ذات الشمال فأقول: رب أمتى، فيقول: إنهم لم يزالوا بعدك يرتدون على أعقابهم .)

وخرج الطبرانى وغيره من طريق يعلى بن الأشدق عن كليب بن حزن قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يقول: (اطلبوا الجنة جهدكم واهربوا من النار جهدكم، فإن الجنة لا ينام طالبها، وإن النار لا ينام هاربها، وإن الآخرة

اليوم محفوفة بالمكاره، وإن الدنيا محفوفة باللذات والشهوات، فلا تلهينكم عن الآخرة) .

وخرج مسلم فى صحيحه من حديث أنس عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أنه قال: ("والذى نفسى بيده لو رأيتم ما رأيت لضحكتم قليلا ولبكيتم كثيرا " قالوا: وما رأيت يا رسول الله قال " رأيت الجنة والنار" .)

وفى الصحيحين عن ابن عباس رضى الله عنهما: أن النبى صلى الله عليه وآله وسلم قال: (لما كسفت الشمس رأيت النار، فلم أر منظرا كاليوم قط أفظع منها).

وفى التخويف من النار للحافظ ابن رجب الحنبلى: أنه روى الأعمش عن مجاهد عن ابن عباس مرفوعا (لو أبرزت النار للناس ما رآها أحد إلا مات) وروى موقوفا .

وفيه أنه خرج أبو يعلى الموصلى فى مسنده وغيره من حديث ابن عمر رضى الله عنهما عن النبى صلى الله عليه وآله وسلم أنه خطب فقال: (لا تنسوا العظيمتين الجنة والنار)، ثم بكى، حتى جرت وبلت دموعه جانبى لحيته، ثم قال (والذى نفس محمد بيده لو تعلمون ما أعلم عن الآخرة لمشيتم إلى الصعدات، ولحثيتم على رؤوسكم التراب) .

وفى المستدرك على الصحيحين للحاكم بسنده عن زياد بن أبى سودة قال: كان عبادة بن الصامت رضى الله تعالى عنه على سور بيت المقدس الشرقى يبكى، فقال بعضهم: ما يبكيك يا أبا الوليد؟ فقال من ها هنا أخبرنا رسول الله أنه رأى جهنم، قال الحاكم: هذا حديث صحيح الإسناد، ولم يخرجاه .

وفى سنن أبى داود و ابن ماجة عن جابر: " أن النبى صلى الله عليه وآله وسلم قال لرجل كيف تقول فى الصلاة؟ قال أتشهد ثم أقول "اللهم إنى أسألك الجنة وأعوذ بك من النار، أما إنى لا أحسن دندنتك ولا دندنة معاذ "، فقال النبى صلى الله عليه وآله وسلم " حولها فدندن [(١)]"، وخرجه البزار ولفظه " وهل أدندن أنا

---

(١) الدندنة: التلفظ بصوت خفيض بكلمات غير واضحة فى السمع، وحولها أى: حول النار .

ومعاذ إلا لندخل الجنة، ونعاذ من النار"، وفى مسند الإمام أحمد مثله، بإسناد منقطع عن سليم الأنصارى .

وروى ابن رجب فى كتابه " التخويف من النار " بسنده عن ابن عمر أن النبى صلى الله عليه وآله وسلم: قال (إنما يدخل الجنة من يرجوها، ويجنب النار من يخافها، وإنما يرحم الله من يرحم) وخرجه أبو نعيم وعنده: " وإنما يرحم الله من عباده الرحماء ".

وهو إنذار الرحيم وتحذير الحفيظ العليم:

إنه ما أكذب هؤلاء الذين يتظاهرون بالرحمة عن طريق الاستنكاف من ذكر النار.

وما أصدق الحكمة السائرة:

صديقك من صدَقك لا من صدَّقك

من أضحكك أضحك الناس عليك، ومن أبكاك أبكى الناس من أجلك .

وينقلنا ذلك إلى ما جاء فى الصحيحين عن أبى هريرة عن النبى صلى الله عليه وآله وسلم قال: (إنما مثلى ومثل أمتى كمثل رجل استوقد نارا، فجعلت الدواب والفراش يقعن فيها، فأنا آخذ بحجزكم عن النار وأنتم تقتحمون فيها)

وفى رواية لمسلم بسنده عن رسول الله صلى الله عليه وسلم: (مثلى كمثل رجل استوقد نارا، فلما أضاءت ما حولها جعل الفراش وهذه الدواب .. يقعن فيها، وجعل يحجزهن ويغلبنه فيقتحمن فيها، قال فذلكم مثلى ومثلكم أنا آخذ بحجزكم عن النار، هلم عن النار هلم عن النار فتغلبونى وتقتحمون فيها).

وفى رواية للإمام أحمد بسنده عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: (مثلى ومثلكم أيتها الأمة كمثل رجل أوقد نارا بليل، فأقبلت إليها هذه الفراش والذباب التى تغشى النار، فجعل يذبها ويغلبنه إلا تقحما فى النار، وأنا آخذ بحجزكم أدعوكم إلى الجنة، وتغلبونى إلا تقحما فى النار) .

وخرج الإمام أحمد أيضا من حديث ابن مسعود عن النبى صلى الله عليه وآله

وسلم قال: (إن الله لم يحرم حرمة إلا وقد علم أنه سيطلعها منكم مطلع، ألا وإنى آخذ بحجزكم أن تهافتوا فى النار كتهافت الفراش والذباب)

والخوف من عذاب الآخرة لا ينجو منه أحد، ولو كان من المقربين،حتى الأنبياء والملائكة .

فقد توعد الله سبحانه خاصة خلقه على المعصية قال تعالى: ﴿ ذَٰلِكَ مِمَّآ أَوْحَىٰٓ إِلَيْكَ رَبُّكَ مِنَ ٱلْحِكْمَةِ ۗ وَلَا تَجْعَلْ مَعَ ٱللَّهِ إِلَٰهًا ءَاخَرَ فَتُلْقَىٰ فِى جَهَنَّمَ مَلُومًا مَّدْحُورًا ﴾ الإسراء ٣٩

وقال فى حق الملائكة المكرمين: ﴿ وَمَن يَقُلْ مِنْهُمْ إِنِّىٓ إِلَٰهٌ مِّن دُونِهِۦ فَذَٰلِكَ نَجْزِيهِ جَهَنَّمَ ۚ كَذَٰلِكَ نَجْزِى ٱلظَّٰلِمِينَ ﴾ الأنبياء ٢٩

وفى صحيح البخارى بسنده عن أبى هريرة رضى الله تعالى عنه قال: (استب رجلان، رجل من المسلمين ورجل من اليهود، قال المسلم: والذى اصطفى محمدا على العالمين، فقال اليهودى: والذى اصطفى موسى على العالمين، فرفع المسلم يده عند ذلك فلطم وجه اليهودى، فذهب اليهودى إلى النبى فأخبره بما كان من أمره وأمر المسلم، فدعا النبى المسلم، فسأله عن ذلك، فأخبره، فقال النبى: لا تخيرونى على موسى، فإن الناس يصعقون يوم القيامة فأصعق معهم فأكون أول من يفيق، فإذا موسى باطش جانب العرش، فلا أدرى أكان فيمن صعق فأفاق قبلى، أو كان ممن استثنى الله) .

وفى رواية أخرى للبخارى بسنده عن أبى سعيد الخدرى رضى الله تعالى عنه قال: (بينما رسول الله جالس جاء يهودى، فقال: يا أبا القاسم ضرب وجهى رجل من أصحابك، فقال: من؟ قال رجل من الأنصار، قال: ادعوه، فقال: أضربته؟ قال: سمعته بالسوق يحلف والذى اصطفى موسى على البشر، فأخذتنى غضبة ضربت وجهه، فقال النبى: لا تخيروا بين الأنبياء، فإن الناس يصعقون يوم القيامة، فأكون أول من تنشق عنه الأرض، فإذا أنا بموسى آخذ بقائمة من قوائم العرش، فلا أدرى أكان فيمن صعق أم حوسب بصعقة الأولى) .

قال الحافظ ابن رجب فى كتابه "التخويف من النار": وثبت من حديث عمارة بن القعقاع عن أبى زرعة عن أبى هريرة عن النبى صلى الله عليه وآله وسلم فى حديث الشفاعة قال (فيأتون آدم) - أى يطلبون منه أن يتقدم بطلب الشفاعة -، وذكر الحديث وقال: (فيقول آدم إن ربى قد غضب اليوم غضبا لم يغضب قبله مثله، ولن يغضب بعده مثله، وإنه أمرنى بأمر فعصيته فأخاف أن يطرحنى فى النار، انطلقوا إلى غيرى نفسى نفسى) وذكر فى نوح وإبراهيم وموسى وعيسى مثل ذلك، كل منهم يقول: (إنى أخاف أن يطرحنى فى النار) خرجه ابن أبى الدنيا عن أبى خيثمة عن جرير عن عمارة به، وخرجه مسلم فى صحيحه عن أبى خيثمة إلا أنه لم يذكر لفظه بتمامه، وخرجه البخارى من وجه آخر بغير هذا اللفظ .

وفى كتاب ابن رجب قال: قال عمر رضى الله عنه: (لو نادى مناد من السماء: أيها الناس إنكم داخلون الجنة كلكم، إلا رجلا واحدا لخفت أن أكون أنا هو) خرجه أبو نعيم، وخرج الإمام أحمد من طريق عبد الله بن الرومى قال: بلغنى أن عثمان رضى الله عنه قال (لو أنى بين الجنة والنار ولا أدرى إلى أيتهما يؤمر بى لاخترت أن أكون رمادا قبل أن أعلم إلى أيتها أصير)

إن تراثنا من عصر بناء أمتنا فى عصورها المجيدة لمليء بالخوف من النار، حيث تم صنع ضمير هذه الأمة القائم على التقوى، رغم أنف المعادين لهذا المنهج وجهلهم بأسسه:

ففى كتاب الحافظ بن رجب الحنبلى " التخويف من النار " رواية عن الحسن قال: كان عمر رضى الله عنه ربما توقد له النار ثم يدنى منها يديه، ثم يقول لنفسه: (يا ابن الخطاب هل لك على هذا صبر)

وفيه عن ابن السماك قال: قطع قلوبَ العارفين بالله ذكر الخلودين الجنة والنار .

وفيه عن بكر المزنى أن أبا موسى الأشعرى خطب الناس بالبصرة فذكر فى خطبته النار، فبكى حتى سقطت دموعه على المنبر، قال: وبكى الناس يومئذ بكاء شديدا .

وفيه عن إبراهيم بن محمد البصرى قال: (نظر عمر بن عبد العزيز إلى رجل عنده متغير اللون، فقال له: ما الذى أرى بك؟ قال: أسقام وأمراض يا أمير المؤمنين إن

شاء الله، فأعاد عليه عمر، فأعاد عليه الرجل مثل ذلك ثلاث مرات، فقال: إذا أبيت إلا أن أخبرك فإنى ذقت حلاوة الدنيا، فصغر فى عينى زهرتها وملاعبها، واستوى عندى حجارتها وذهبها، ورأيت كأن الناس يساقون إلى الجنة، وأنا أساق إلى النار، فأسهرت لذلك ليلى، وأظمأت له نهارى، وكل ذلك صغير حقير فى جنب عفو الله وثواب الله عز وجل، وجنب عقابه .)

وهذا الكلام – كما يقول الإمام ابن رجب – يشبه حديث حارثة المشهور وهو حديث روى من وجوه مرسلا، وروى مسندا متصلا من رواية يوسف بن عطية الصفار وفيه ضعف عن ثابت عن أنس: (أن النبى صلى الله عليه وآله وسلم قال لشاب من الأنصار: كيف أصبحت يا حارثة؟ قال أصبحت مؤمنا بالله حقا، قال: انظر ما تقول فإن لكل قول حقيقة، قال: يا رسول الله عزفت نفسى عن الدنيا فأسهرت ليلى، وأظمأت نهارى، وكأنى بعرش ربى بارزا، وكأنى أنظر إلى أهل الجنة يتزاورون فيها، وإلى أهل النار يتعادون فيها، قال أبصرت فالزم، عبدٌ نور الله الإيمانَ فى قلبه)، والمرسل أصح.

وفيه: وقال أحمد بن أبى الحوارى حدثنا على بن أبى الحر قال: أوحى الله إلى يحيى بن زكريا عليه السلام: يا يحيى وعزتى لو اطلعت إلى الفردوس اطلاعة لذاب جسمك، ولزهقت نفسك اشتياقا، ولو اطلعت إلى جهنم اطلاعة لبكيت بالصديد بعد الدموع، وللبست الحديد بعد المسوح .

وفيه أنه ذكر ابن أبى الدنيا بإسناده عن سفيان قال: كان عمر بن عبد العزيز ساكتا وأصحابه يتحدثون، فقالوا: ما لك لا تتكلم يا أمير المؤمنين؟ قال: كنت مفكرا فى أهل الجنة، كيف يتزاورون فيها، وفى أهل النار كيف يصطرخون فيها ثم بكى .

وفيه عن مغيث الأسود أنه كان يقول: (زوروا القبور كل يوم بفكركم، وتوهموا جوامع الخير كل يوم فى الجنة بعقولكم، وشاهدوا الموقف كل يوم بقلوبكم، وانظروا إلى المنصرف بالفريقين إلى الجنة والنار بهممكم، وأشعروا قلوبكم وأبدانكم ذكر النار، ومقامعها، وأطباقها) .

وفيه عن صالح المرى أنه قال: (للبكاء دواعى الفكرة فى الذنوب، فإن أجابت على ذلك القلوب، وإلا نقلتها إلى الموقف، وتلك الشدائد والأهوال، فان أجابت إلى ذلك، وإلا فاعرض عليها التقلب بين أطباق النيران) .

وفيه عن أبى سليمان الدارانى: قال خرج مالك بن دينار بالليل إلى قاعة الدار، وترك أصحابه فى البيت، فأقام إلى الفجر قائما فى وسط الدار، فقال لهم: إنى كنت فى وسط الدار خطر ببالى أهل النار، فلم يزالوا يعرضون على بسلاسلهم وأغلالهم حتى الصباح .

وفيه أنه كان سعيد الجرمى يقول فى وصف الخائفين: (إذا مروا بآية من ذكر النار صرخوا منها فرقا، كأن زفير النار فى آذانهم، وكأن الآخرة نصب أعينهم) .

وفيه أنه قال الحسن: (إن لله عبادا كمن رأى أهل الجنة فى الجنة مخلدين، وكمن رأى أهل النار فى النار معذبين)، وقال أيضا:

(والله ما صدق عبد بالنار قط إلا ضاقت عليه الأرض بما رحبت، وإن المنافق لو كانت النار خلف ظهره لم يصدق بها حتى يهجم عليها) .

وفيه أنه قال ابن عيينة، قال إبراهيم التيمى: (مثلت نفسى فى الجنة آكل من ثمارها وأعانق أبكارها، ثم مثلت نفسى فى النار آكل من زقومها وأشرب من صديدها، وأعالج سلاسلها وأغلالها، فقلت لنفسى: أى شيء تريدين؟ قالت: أريد أن أرد إلى الدنيا فأعمل صالحا، قال فقلت: فأنت فى الأمنية، فاعملى) .

وفى حلية الأولياء لأبى نعيم بسنده عن عبد الرحمن بن يزيد بن جابر قال: (قلت ليزيد بن مرثد: مالى أرى عينك لا تجف؟ قال: وما مسألتك عنه؟ قلت: عسى الله أن ينفعنى به قال: يا أخى إن الله قد توعدنى إن أنا عصيته أن يسجننى فى النار، والله لو لم يتوعدنى أن يسجننى إلا فى الحمام لكنت حريا أن لا تجف لى عين، قال: فقلتَ له: فهكذا أنت فى خلواتك؟ قال وما مسألتك عنه؟ قلت عسى الله أن ينفعنى به، فقال: والله إن ذلك ليعرض لى حين أسكن الى أهلى، فيحول بينى وبين ما

أريـد، وإنه ليوضع الطعام بين يدى، فيعرض لى، فيحول بينى وبين أكله، حتى تبكى امرأتى،ويبكى صبياننا، ما يدرون ما أبكانا، ولربما أضجر ذلك امرأتى، فتقول: يا ويحها ما خصصت به من طول الحزن معك فى الحياة الدنيا، ما تقر لى معك عين) .

وفى التخويف من النار لابن رجب: قال يوسف بن عطية عن المعلى بن زياد: كان هرم بن حيان يخرج فى بعض الليالى وينادى بأعلى صوته: عجبت من الجنة كيف نام طالبها، وعجبت من النار كيف نام هاربها، ثم يقول: ﴿ **أَفَأَمِنَ أَهْلُ ٱلْقُرَىٰٓ أَن يَأْتِيَهُم بَأْسُنَا بَيَـٰتًا وَهُمْ نَآئِمُونَ** ﴾ الآية الأعراف ٧٩ .

وقال أبو الجوزاء: (لو وليت من أمر الناس شيئا اتخذت منارا على الطريق وأقمت عليها رجالا ينادون فى الناس: النار النار، خرجه الامام أحمد فى كتاب الزهد) .

وخرج ابنه عبد الله فى هذا الكتاب أيضا باسناده عن مالك بن دينار قال: "لو وجدت أعوانا لناديت فى منار البصرة بالليل: النار النار". ثم قال: "لو وجدت أعوانا لفرقتهم فى منار الدنيا: يا أيها الناس النار النار"

فأين نحن اليوم من هذا المنهج وهذه التربية؟ ثم نتباكى على اللبن المسكوب ونتساءل فى بلاهة: ماذا حدث؟

حدث أن خلعنا ذاتنا فوقع بعضنا فى تيه البحث عن الذات، وخبط المذاهب والضلالات .

المنطق العملى فى الإنذار

هكذا تم بناء الأجيال البناءة التى أقامت الحضارة الإسلامية فى صدر الإسلام، ثم تسرب إليهم المنهج الفلسفى اليونانى مع الغزو الفكرى فى مرحلته الأولى . وتم بذلك جزء من تزييف وعى المسلم ووجدانه وإبعاده عن منهله الصحيح، واستمر هذا التزييف إلى اليوم، وترتب على هذا التزييف التعتيم على ذكر النار . وتسخيف الوعاظ الذين يشغلون الناس بها .

تم تزييف العقل الإسلامى بجره إلى التأثر الكلامى الفلسفى بمشوار عقلى طويل: له صعوبته، وله سلبياته أيضا [١]

مشوار طويل: فى البحث فى العقل نفسه كأداة للمعرفة، وشروطه، وميادينه ونتائجه، والبحث فى أول واجب على المكلف، هل هو النظر أو الشك؟ ثم البحث فى العالم هل هو قديم أو حادث، فإذا كان قديما كيف يكون مخلوقا، وإذا كان حادثا كيف حدث بغير تغير فى الذات الإلهية؟ فى إثبات أن كل حادث لا بد له من محدث، وأن مالا يخلو من الحوادث فهو حادث، وفى إبطال الدور والتسلسل. وفى صفات الله وعلاقتها بالذات، وفى دلالة المعجزة: هذا كله قبل الإيمان بالسمعيات ومنها الآخرة والجنة والنار؟؟

وكان لا بد من نقد هذا المنهج النظرى وفى هذا يقول الفيلسوف الألمانى الشهير كانت فى نقده للعقل النظرى "لا ينبغى أن نقلل من الخدمات التى يقدمها النقد إلى علم اللاهوت، فهو يحرره من حكم التأمل الدجماطيقى، وبذلك يضعه فى مأمن تام بعيدا عن ضربات الخصوم، ولقد كانت الميتافيزيقا الدارجة تمنيه بأن تمد إليه يد المساعدة، ولكنها كانت غير قادرة على الوفاء بعهدها، وفضلا عن ذلك فإن علم اللاهوت الذى يريد أن يستعين بالدجماطيقية كان يساعد أعداءه على التسلح ضده)[٢]

كان لا بد من نقد هذا المنهج النظرى الذى عطل السمعيات منهجيا إلى آخر المطاف، بينما أن الذاتية الإسلامية اعتمدت على شيء مختلف تماما: على المنهج العملى، العقل العملى، منذ البداية التى كان فى أولها الإنذار بالنار.

إننا سوف نبين هنا[٣] أن ما جاء فى العقيدة الإسلامية من الإنذار بالنار يقدم

---

(١) انظر كتابنا " الأسس المنهجية فى بناء العقيدة الإسلامية " فى نقد نظرية المعرفة عند المتكلمين، نشر دار الفكر العربى بالقاهرة.

(٢) انظر كتابه " مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة يمكن ان تصير علما " ترجمة نازلى إسماعيل حسين والدكتور عبد الرحمن بدوى، نشر دار الكاتب العربى للطباعة النشر ١٩٦٨ م

(٣) أنظر كتابنا " الأسس المنهجية لبناء العقيدة الإسلامية " نشر دار الفكر العربى بالقاهرة عام ١٩٧٨، وكتابنا " فلسفة الإنذار فى الإسلام " وكتابنا " مداخل إلى العقيدة الإسلامية " و " بحوث فى الفلسفة " لطلبة كلية أصول الدين، وغيرها

منهجا أصوليا متكاملا يقوم على النظرة العملية والتى لا صلة لها بمواريث الفلسفة اليونانية أو ما يسمى الفلسفة الإسلامية.

إنه المنطق العملى الذى جاء به الإسلام وربى عليه أتباعه الذين قاموا بأعباء الدعوة وبناء المجتمع والحضارة ..

فى قوله صلى الله عليه وسلم فيما رواه النسائى فى السنن الكبرى بسنده عن جابر بن عبد الله قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول "اللهم إنى أسألك علما نافعا وأعوذ بك من علم لا ينفع"

وبسنده عن مكحول أنه دخل على أنس بن مالك فسمعه يذكر أن رسول الله كان يدعو يقول "اللهم انفعنى بما علمتنى وعلمنى ما ينفعنى وارزقنى علما تنفعنى به".

وفيما رواه مسلم فى صحيحه بسنده عن زيد بن أرقم قال: لا أقول لكم إلا كما كان رسول الله يقول، كان يقول (اللهم إنى أعوذ بك من العجز والكسل، والجبن والبخل، والهرم وعذاب القبر، اللهم آت نفسى تقواها وزكها أنت خير من زكاها، أنت وليها ومولاها اللهم إنى أعوذ بك من علم لا ينفع ومن قلب لا يخشع ومن نفس لا تشبع ومن دعوة لا يستجاب لها .)

وفيما جاء من نهيه صلى الله عليه وسلم عن الجدل النظرى حول القضاء والقدر، فيما رواه البخارى بسنده عن على رضى الله تعالى عنه قال: (كنا فى جنازة فى بقيع الغرقد، فأتانا رسول الله،فقعد وقعدنا حوله، ومعه مخصرة فنكس فجعل ينكت بمخصرته، ثم قال: ما منكم من أحد وما من نفس منفوسة إلا كتب مكانها من الجنة والنار، وإلا قد كتبت شقية أو سعيدة، قال رجل: يا رسول الله؛ أفلا نتكل على كتابنا وندع العمل؟ فمن كان منا من أهل السعادة فسيصير إلى أهل السعادة، ومن كان منا من أهل الشقاوة فسيصير إلى عمل أهل الشقاوة؟ قال: أما أهل السعادة فييسرون لعمل أهل السعادة، وأما أهل الشقاوة فييسرون لعمل أهل الشقاء، ثم قرأ: فأما من أعطى واتقى وصدق بالحسنى فسنيسره لليسرى، وأما من بخل فسنيسره للعسرى)

وفى رواية أخرى له زاد (اعملوا فكل ميسر لما خلق له)

وفيما رواه الترمذى فى سننه بسنده عن على قال: بينما نحن مع رسول الله وهو ينكت فى الأرض إذ رفع رأسه إلى السماء ثم قال: " ما منكم من أحد إلا قد علم - وقال وكيع إلا قد كتب - مقعده من النار، ومقعده من الجنة، قالوا أفلا نتكل يا رسول الله قال: لا، اعملوا فكل ميسر لما خلق له .) قال أبو عيسى هذا حديث حسن صحيح

وفيما جاء فى المأثور من تراثنا وهو فى رأينا يمثل نظرية كاملة فى المعرفة: (العلم يهتف بالعمل فإن أجاب حل، وإلا ارتحل) (من عمل بما علم ورثه الله علم ما لم يعلم، ووفقه الله فيما يعمل حتى يستوجب الجنة، ومن لم يعمل بما يعلم تاه فيما علم ولم يوفق فيما يعمل حتى يستوجب النار)

وفى حلية الأولياء لأبى نعيم بسنده عن يحيى بن معين عن أحمد بن حنبل عن يزيد بن هارون عن حميد الطويل عن أنس بن مالك أن النبى صلى الله عليه وسلم قال " من عمل بما يعلم ورثه الله علم ما لم يعلم " .

قال الشيخ أبو نعيم رحمه الله: ذكر أحمد بن حنبل هذا الكلام عن بعض التابعين عن عيسى بن مريم عليه السلام، فوهم بعض الرواة أنه ذكره عن النبى صلى الله عليه وسلم فوضع هذا الإسناد عليه لسهولته، وقربه، وهذا الحديث لا يحتمل بهذا الإسناد عن أحمد بن حنبل

وليس هذا المنطق العملى محفوفا بالخطر أو الشك أوالضعف، الذى قد يقع فيه أتباع العقل النظرى .

إن هؤلاء يقصمون ظهورهم بأوزار العقل النظرى وأثقاله التى حررنا الله منها، فى قوله تعالى فى سورة الانشراح (ووضعنا عنك وزرك الذى أنقض ظهرك)

إن أصحاب العقل النظرى يعصبون أعينهم بغشاوة العقل النظرى التى يشير إليها قوله تعالى فى سورة يس وهو يتحدث عن طبيعة الإنذار ﴿ يسٓ ۝ وَٱلۡقُرۡءَانِ

ٱلْحَكِيمِ ۝ إِنَّكَ لَمِنَ ٱلْمُرْسَلِينَ ۝ عَلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ ۝ تَنزِيلَ ٱلْعَزِيزِ ٱلرَّحِيمِ ۝ لِتُنذِرَ قَوْمًا مَّآ أُنذِرَ ءَابَآؤُهُمْ فَهُمْ غَٰفِلُونَ ۝ لَقَدْ حَقَّ ٱلْقَوْلُ عَلَىٰٓ أَكْثَرِهِمْ فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ ۝ إِنَّا جَعَلْنَا فِىٓ أَعْنَٰقِهِمْ أَغْلَٰلًا فَهِىَ إِلَى ٱلْأَذْقَانِ فَهُم مُّقْمَحُونَ ۝ وَجَعَلْنَا مِنۢ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ سَدًّا وَمِنْ خَلْفِهِمْ سَدًّا فَأَغْشَيْنَٰهُمْ فَهُمْ لَا يُبْصِرُونَ ۝ وَسَوَآءٌ عَلَيْهِمْ ءَأَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ ۝ إِنَّمَا تُنذِرُ مَنِ ٱتَّبَعَ ٱلذِّكْرَ وَخَشِىَ ٱلرَّحْمَٰنَ بِٱلْغَيْبِ فَبَشِّرْهُ بِمَغْفِرَةٍ وَأَجْرٍ كَرِيمٍ ۝ إِنَّا نَحْنُ نُحْىِ ٱلْمَوْتَىٰ وَنَكْتُبُ مَا قَدَّمُوا۟ وَءَاثَٰرَهُمْ وَكُلَّ شَىْءٍ أَحْصَيْنَٰهُ فِىٓ إِمَامٍ مُّبِينٍ﴾ يس ١-١٢

وأية أغلال وأية سدود وأية أوزار وأية أثقال إن لم تكن هى الأنظار والتأملات التى يشترط عليك (النظريون) خوضها من خلال ركام فلسفات سقراط وأفلاطون وأرسطو والفارابى وابن سينا وابن رشد والقاضى عبد الجبار والعلامة عضد الدين؟ تلك التى خضعنا لسلطتها زمنا طويلا؟ وما نزال؟

إن طبيعة العقل النظرى وجدليته وسجن الذاتية الذى هو واقع فيه ناشئة بالضرورة عن محدوديته

إنها محدودية العقل البشرى المستقل، وهذا الأصل يستخلص بدهيا من طبيعة العقل البشرى من حيث كونه بشريا أى محدودا بحدود البشر فى قواهم المختلفة بالضرورة .

كما يستخلص من نقد العقل الخالص فى الفلسفة القديمة والإسلامية والحديثة .

كما يستخلص بدهيا من العقيدة الإسلامية بالنظر إلى اعتمادها على الوحى، ومن تفرد الرسول فى مخاطبته للعقل بالنسبة للفيلسوف .

كذلك فإنه يستخلص من رواد الفكر الإسلامى نفسه

والحد الذى يقف عنده العقل البشرى هنا هو الحد الذى يضمن له التواضع ويتطلب منه انتظار الهداية، ويسلك طريق المنطق العملى .

يقول الإمام الشاطبى (إن الله جعل للعقول فى إدراكها حدا تنتهى إليه ولا تتعداه، ولم يجعل لها سبيلا إلى الإدراك فى كل مطلوب، ولو كانت كذلك لاستوت

مع البارى تعالى فى إدراك جميع ما كان وما لا يكون، وقد دخل فى هذه الكلية ذوات الأشياء جملة وتفصيلا،وصفاتها وأحوالها وأفعالها وأحكامها جملة وتفصيلا .

فالشيء الواحد من جملة الأشياء يعلمه البارى تعالى على التمام والكمال، بحيث لا يعزب عن علمه مثقال ذرة لا فى ذاته ولا فى صفاته ولا فى أحواله .

بخلاف العبد فإن علمه بذلك الشيء قاصر ناقص)[١]

وكان المتكلمون وما يزالون يستندون إلى العقل النظرى وهو ما عرفوه بأنه: (قوة النفس باعتبار تأثرها عما فوقها من المبادئ للاستكمال بالعلوم والإدراكات)[٢]

ولكنهم مع ذلك كانوا يرون أنه فى الحكمة النظرية (التى هى كمال القوة النظرية بمعرفة أعيان الموجودات وأحوالها وأحكامها كما هى، أى على الوجه الذى هى عليه، وفى نفس الأمر ٠٠٠) لابد من قيد هو (بقدر الطاقة البشرية) [٣]

ومعنى هذا أنهم يقررون ضمنا أن القدرة البشرية عاجزة عن تحصيل الحكمة النظرية على الوجه المذكور، أى عاجزة عن تحصيل اليقين المطلق، لأن اليقين لا يكون بغير هذه الحكمة سواء كان ذلك فى المسائل التى يتعرض لها العقل البشرى فى مجموعها أو فى مسألة واحدة .

ومن المعروف أن اختبار صلاحية العقل للنظر فى الحكمة النظرية عملية موكولة للعقل البشرى نفسه حيث يكون هو الحاكم والمحكوم، وهذا يدل على بطلان هذا الاختبار منذ الخطوة الأولى .

ولا يكتسب هذا العقل شرعيته إلا بالاستناد على أساس سابق عليه، يؤخذ مأخذا تسليميا بحكم الضرورة العملية وبشروطها الخاصة، - التى ذكرناها سابقا - وهذا يسلمنا إلى اعتماد المنهج العملى فى طرح الموضوعات العقدية وهو منهج

---

(١) الاعتصام للإمام الشاطبى ج ٣ ص ٢١٦

(٢)أنظر شرح المقاصد للإمام التفتازانى ج٢ ص ٤٢ -٤٤

(٣) أنظر شرح المقاصد للإمام التفتازانى ج ١ ص ٤٥

يعتمد على ما سماه المتكلمون فيها بعد العقل العملى وهو (قوة التصرف فى الموضوعات واستنباط الصناعات و تمييز المصالح من المفاسد لانتظام أمر المعاش والمعاد)[1]

والحد الذى يتوقف عنده العقل البشرى ولا يتخطاه هو التورط فى الموضوعات النظرية البحتة التى لا يترتب عليها عمل .

وهنا يأتى موضوع الآخرة – المعاد – فى صميم اختصاص العقل العملى .

وإذا كان من المتفق عليه إنسانيا أن المسائل العملية فى حياة الإنسان لا يجوز أن تطرح على مائدة العقل النظرى لما يؤدى إليه ذلك من تعطيل ودمار وخطر شديد على حياة الإنسان: كمسائل الحكم والسياسة والحرب والسلام والقضاء والأخلاق والعلاقات الاجتماعية والشخصية، فإن العقيدة الدينية أولى بأن تستنقذ من براثن هذا العقل، لما يترتب على ذلك من خطر أشد، وهى أولى بأن يعاد طرحها على مائدة العمليات فى دائرة اختصاص العقل العملى، إذ يقدم الدين نفسه – من خلال الإنذار بالآخرة – على أنه تخيير ملزم ضرورى، ولا يمكننا أن نتخلص من مشكلة الاختيار ببقائنا فى حالة شك وتردد مرتقبين اليوم الذى تأتى فيه أدلة أكثر وضوحا وأقوى يقينا، فليس الشك فى هذه الحالة تجنبا للاختيار ولكنه اختيار للجهة الأخرى عن غير وعى، وذلك بحكم الضرورة العملية .

وهذه هى وظيفة العقل العملى الذى يبدأ مع هذه الضرورة مستهدفا مجانبة الخطر، مصطحبا معه يقين النجاة منذ الخطوة الأولى، وفقا لقول سيدنا على كرم الله وجهه لمن كان يماريه فى أمر الآخرة (إن كان الأمر كما قلتَ تخلصنا جميعا وإن كان الأمر كما قلتُ هلكتَ ونجوتُ) مرتقيا من هذا المدخل إلى سكينة الإيمان وفق مراتب: منهج التسليم، ومنهج الإنذار، بشروط المنطق العملى التى ذكرناها سابقا[2]

---

(١) أنظر (النظر والمعارف) للقاضى عبد الجبار ص ١٤٢ – ١٦٤ – ١٨٥ –٢٠٣، و (المحيط بالتكليف) له ص ٢٢ – ٢٣ و (شرح المقاصد) للإمام التفتازانى ج٢ ص ٤٥

(٢) أنظر مزيدا من توضيح ذلك فى كتابنا (مداخل إلى العقيدة الإسلامية)

والإسلام يبدأ وفقا لاسمه من التسليم . يقول الله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ ﴾ ١٩ آل عمران، ويقول سبحانه: ﴿ وَمَن يُسْلِمْ وَجْهَهُۥٓ إِلَى ٱللَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ فَقَدِ ٱسْتَمْسَكَ بِٱلْعُرْوَةِ ٱلْوُثْقَىٰ ۗ وَإِلَى ٱللَّهِ عَٰقِبَةُ ٱلْأُمُورِ ﴾ ٢٢ لقمان .

العقل النظرى المسحور

إن طبيعة العقل النظرى وجدليته وسجن الذاتية الذى هو واقع فيه تعجزه عن التفرقة بين الحق والباطل وهو أشبه فى طبيعته بطبيعة السحر، حيث لا منطق يخرج بنا منه إلى الحقيقة إلا بضربة عملية من خارجه .

وهنا تأتى سيرة موسى عليه السلام مع فرعون بكاملها تقريرا لمأساة العقل النظرى المسحور: فى عجزه عن التفرقة بين الحقيقة التى تمثلها (الحية تسعى حقيقة) وبين الزيف (الحية تسعى سحرا)

وفى هذا جاءهم الحق فى قوله تعالى: ﴿ فَلَمَّا جَآءَهُمُ ٱلْحَقُّ مِنْ عِندِنَا قَالُوٓا۟ إِنَّ هَٰذَا لَسِحْرٌ مُّبِينٌ ﴿٧٦﴾ قَالَ مُوسَىٰٓ أَتَقُولُونَ لِلْحَقِّ لَمَّا جَآءَكُمْ ۖ أَسِحْرٌ هَٰذَا وَلَا يُفْلِحُ ٱلسَّٰحِرُونَ ﴾ يونس ٧٧

ثم يقول سبحانه وتعالى: ﴿ وَقَالَ فِرْعَوْنُ ٱئْتُونِى بِكُلِّ سَٰحِرٍ عَلِيمٍ ﴿٧٩﴾ فَلَمَّا جَآءَ ٱلسَّحَرَةُ قَالَ لَهُم مُّوسَىٰٓ أَلْقُوا۟ مَآ أَنتُم مُّلْقُونَ ﴿٨٠﴾ فَلَمَّآ أَلْقَوْا۟ قَالَ مُوسَىٰ مَا جِئْتُم بِهِ ٱلسِّحْرُ ﴾.

وما ذا يفرق بين الحق والسحر؟

إنه ضربة الفعل .

إنها كلمة الله الفاعلة ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ سَيُبْطِلُهُۥٓ ۖ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُصْلِحُ عَمَلَ ٱلْمُفْسِدِينَ ﴿٨١﴾ وَيُحِقُّ ٱللَّهُ ٱلْحَقَّ بِكَلِمَٰتِهِۦ وَلَوْ كَرِهَ ٱلْمُجْرِمُونَ ﴾ يونس ٨١-٨٢

ثم يأتى قوله تعالى فى سورة الشعراء ﴿ فَأَلْقَىٰ مُوسَىٰ عَصَاهُ فَإِذَا هِىَ تَلْقَفُ مَا يَأْفِكُونَ ﴿٤٥﴾ فَأُلْقِىَ ٱلسَّحَرَةُ سَٰجِدِينَ ﴿٤٦﴾ قَالُوٓا۟ ءَامَنَّا بِرَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٤٧﴾ رَبِّ مُوسَىٰ وَهَٰرُونَ ﴾ الشعراء ٤٥ – ٤٨

ومنذ هذه الواقعة التاريخية التى انتصر فيها فرعون للسحر انحرف التاريخ الإنسانى إلى مسارب العقل النظرى .

إذ ما ذا لو أن فرعون قبل رسالة العمل والفعل والحق التى جاء بها موسى عليه السلام؟

إذن لتغير وجه التاريخ

إذن لكانت مصر قد تطهرت من أوهام الوثنية فى عهد مبكر

وإذن لكانت قد تطهرت الإنسانية من أوهام العنصرية بذوبان اليهود فى أمة الإيمان المصرية الكبرى ..

وإذن لما عرفت الإنسانية شيئا يسمى اليهودية أو الصهيونية

تلك فرصة أفلتت من قبضة التاريخ

إذن لتغير وجه التاريخ بالاستجابة لكلمة الله الفاعلة

إذن لاجتمع الحق مع القوة

ولكن مصر تقاعست وتراجعت وتأخرت وأسقطت تاريخها من عهد موسى إلى عهد محمد عليهما السلام .

وبين العصرين أفرخت اليهودية وأفرزت

أفرخت الصهيونية العنصرية العالمية بما اجتمع لها اليوم من ضلال الأصولية المسيحية الصهيونية العالمية .

وتكرس منذ ذلك الوقت انفصال الحق عن القوة .

وضياع القوة فى مسارب الباطل

وانفصال المنطق النظرى الواهم عن المنطق العملى الفاعل .

وفى هذا الطريق سار اليونان وسارت الحضارات الهيلينية والرومانية

وإلى هذا انحرف ما يسمى (الفلسفة الإسلامية) التقليدية، عند الفارابى وابن سينا وابن رشد.

وماذا عن أتباع موسى عليه السلام من بنى إسرائيل؟

إنهم لم يكونوا فى اتباعهم له يقفون على أرض صلبة من التوجه العملى لله تعالى وحده

إنهم تبعوه لعصبية وهمية عرقية قومية عنصرية

هكذا كانت بداية التجمع الإسرائيلى حول موسى قائمة على شفا جرف هار من ضلال . ذلك أنه كما يشير قول الله تعالى: ﴿ فَمَآ ءَامَنَ لِمُوسَىٰٓ إِلَّا ذُرِّيَّةٌ مِّن قَوْمِهِۦ عَلَىٰ خَوْفٍ مِّن فِرْعَوْنَ وَمَلَإِيهِمْ أَن يَفْتِنَهُمْ ﴾ ٨٣ يونس

هكذا كانوا متأثرين بدافع غريب يدفعهم إلى الإيمان بالله: هو العصبية العرقية: ﴿ إِلَّا ذُرِّيَّةٌ مِّن قَوْمِهِۦ ﴾ وخوف غريب يدفعهم إلى الخوف من غير الله ﴿ عَلَىٰ خَوْفٍ مِّن فِرْعَوْنَ وَمَلَإِيهِمْ أَن يَفْتِنَهُمْ ﴾.

وهنا يعلن لهم موسى عليه السلام عن الدافع الحقيقي الذى يجب أن يتوجهوا إليه، وذلك فى قوله: ﴿ يَٰقَوْمِ إِن كُنتُمْ ءَامَنتُم بِٱللَّهِ فَعَلَيْهِ تَوَكَّلُوٓاْ إِن كُنتُم مُّسْلِمِينَ ﴾ ٨٤ يونس.

إن أصحاب المنطق النظرى هم الذين تقول عنهم سورة يس: ﴿ وَسَوَآءٌ عَلَيْهِمْ ءَأَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ ﴾.

ومن ثم فهى تختصر لنا الطريق وترجع بنا إلى منطق الرسل:

منطق الإنذار

وهو منطق الوقائع العملية، ويبدأ معنا هذا المنطق من إعلان الخطر القادم ﴿ إِنَّمَا تُنذِرُ مَنِ ٱتَّبَعَ ٱلذِّكْرَ وَخَشِىَ ٱلرَّحْمَٰنَ بِٱلْغَيْبِ ۖ فَبَشِّرْهُ بِمَغْفِرَةٍ وَأَجْرٍ كَرِيمٍ ۝ إِنَّا نَحْنُ نُحْىِ ٱلْمَوْتَىٰ وَنَكْتُبُ مَا قَدَّمُواْ وَءَاثَٰرَهُمْ ۚ وَكُلَّ شَىْءٍ أَحْصَيْنَٰهُ فِىٓ إِمَامٍ مُّبِينٍ ﴾ ١١ -١٢ يس

ومن هنا نقول: إن الطريق المعتمدة للوصول إلى معرفة الله ورسوله تقوم على المنطق العملى الذى يقره الإسلام .

وأن العقل الذى يعتمده الإسلام هو ما يمكن أن نسميه " العقل العملي" الذى عرفه العلماء بأنه (قوة التصرف فى الموضوعات واستنباط الصناعات وتمييز المصالح من المفاسد لانتظام المعاش والمعاد)

إن الاعتقاديات وفقا للمنهج الإسلامى عمل أو وثيقة الارتباط بالعمل، فهى منذ اللحظة الأولى " فعل من أفعال العقل أو القلب وجزء أو شرط لأركان التصديق المنطقى " إيقاع النسبة بين المحمول والموضوع،وهى صيغة جمع لمفرد " الاعتقاد الجازم "، وهى تمثل بذرة نشوء علم الكلام الذى تمحور أساسا حول موضوع عملى هو " الأسماء والأحكام " وهى بعد ذلك تعنى "وضع الاستعداد" " لاتباع الرسول " فى كل ما يأتى به، وهى تعنى وضع الاستعداد لاتخاذ سلوك معين إزاء خبر معين جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم من عالم الغيب

وفى هذا السياق يقول تعالى: ﴿ **يُعْرَفُ ٱلْمُجْرِمُونَ بِسِيمَٰهُمْ فَيُؤْخَذُ بِٱلنَّوَٰصِى وَٱلْأَقْدَامِ ﴿٤١﴾ فَبِأَىِّ ءَالَآءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ ﴿٤٢﴾ هَٰذِهِۦ جَهَنَّمُ ٱلَّتِى يُكَذِّبُ بِهَا ٱلْمُجْرِمُونَ ﴿٤٣﴾ يَطُوفُونَ بَيْنَهَا وَبَيْنَ حَمِيمٍ ءَانٍ ﴿٤٤﴾ فَبِأَىِّ ءَالَآءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ** ﴾ ٤١ – ٤٥ الرحمن

وإذا كانت النار تعرف زبائنها كما تعرف الذرة جزيئاتها، والخلية جيناتها، فهى تعرف من ليسوا من هؤلاء الزبائن لتتجنبهم: نظاما كونيا محتوما .

ففى صحيح ابن حبان فى باب ذكر سؤال النار ربها أن يجير من استجار به من النار، بسنده عن أنس بن مالك قال: قال رسول الله: "من سأل الله الجنة ثلاث مرات قالت الجنة: اللهم أدخله الجنة، ومن استجار من النار ثلاث مرات قالت النار: اللهم أجره من النار " .

حدث كونى

إن ما جاء عن الإنذار بالنار فى العقيدة الإسلامية يبين أننا أمام حدث محكوم بميزان الله، مما يطلق عليه الناس قوانين الطبيعة، ونصحح القول فيه لنقول " قوانين الكون الموزون بميزان الله "

إن هذا الحدث مع كونه فى النهاية يمثل عقابا للكفار والعصاة فإنه مما يخشاه الملائكة والنبيون كذلك، مما يدل على صرامة قوانين الله، ونفاذ سننه فى الكون والوجود.

أنظر إلى ما ذكرناه سابقا من أن " الخوف من النار لا ينجو منه أحد"

ثم انظر إلى قوله تعالى: ﴿ وَإِن كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُم مِّن دُونِ اللَّهِ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ ﴿٢٣﴾ فَإِن لَّمْ تَفْعَلُوا وَلَن تَفْعَلُوا فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ ﴾ ٣٢ – ٢٤ البقرة.

ثم إلى قوله تعالى عما يعترى الجمادات[1] من خشية الله: ﴿ وَإِنَّ مِنَ الْحِجَارَةِ لَمَا يَتَفَجَّرُ مِنْهُ الْأَنْهَارُ ۚ وَإِنَّ مِنْهَا لَمَا يَشَّقَّقُ فَيَخْرُجُ مِنْهُ الْمَاءُ ۚ وَإِنَّ مِنْهَا لَمَا يَهْبِطُ مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ ﴾ البقرة ٧٤

إن هذا الحدث الكونى يقدم لنا المنطق العملى فى هلاك العصاة والكافرين: من حيث ما نجده من أن كل ما فى الوجود يتحرك حركته أو ينبغى له أن يتحرك فى سبيل الله، ﴿ ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ ﴾ ١١– ١٢ فصلت، وإشكالية الإنسان أنه أراد الله تكريمه وابتلاءه معا بأن يتحرك حركته فى سبيل الله – كما هو شأن المخلوقات جميعا – إلا أنه استثناء منهم أراد له أن تكون حركته باختياره.

وفى سبيل الله بالنسبة للإنسان تعنى أن يتحرك باختياره وفق إرادة الله فى الدين والأخلاق والشريعة والاقتصاد والعبادة، والاجتماع والتربية والأسرة إلخ، وكل نشاط إنسانى – فرديا كان أو اجتماعيا، أو دوليا، يخرج عما يريده الله وعما بينه رسله هو خارج سبيل الله، ليس هذا فحسب، ولكنه اعتداء على سبيل الله، اعتداء على سبيل الله الذى ينتظم الفلك والطبيعة والحياة والحضارة جميعا[2].

---

(١) للقارئ أن يستكمل النظرة هنا بما ذكرناه فى أول الجزء الخاص بالعبادة عن الوعى الكونى فى هذا الكتاب

(٢) أنظر تفصيلا لهذا الوضع الكونى فى بحثنا عن " النظام " ضمن كتابنا بعنوان " نحو منبر عصرى " نشر دار الكتاب الجامعى بالقاهرة نشر عام ٢٠٠١

ومن هنا فإن المخالفين يجدون أنفسهم فى خلاف لا مع خالقهم فحسب، ولكن مع المخلوقات جميعا: مع الكون، مع الطبيعة، مع قوانين الله فى الطبيعة، مع قوانين الكون المخلوق الموزون المحكوم: دنيا وأخرى، ولا منجاة لهم من سحق الكون لهم بالنار، إنها قوانين وسنن كقوانين التنفس وقوانين الجاذبية، أو أدق منها جميعا.

ومن هنا فإننا نرى النار تسعى إلى هؤلاء العصاة المخالفين، وتطلبهم طلبا طبيعيا، كما أنهم يتحركون نحوها حركة طبيعية كذلك، إن جهنم خلقت لتستقبلهم هناك فى آخر طريق الانحراف، إنهم مطرودون من الكون وليس لهم مكان فيه غير النار، وذلك بعد أن أخذوا فرصة الهداية، والتوبة فى هذه الدنيا فضيعوها.

إن هؤلاء المخالفين يجدون أنفسهم فى صدام مع جميع المخلوقات، ويأتى الملائكة على رأس مخلوقات الله الذين يتصادمون معهم: يقول تعالى: ﴿ فَلْيَدْعُ نَادِيَهُۥ ﴿١٧﴾ سَنَدْعُ ٱلزَّبَانِيَةَ ﴾ ١٧ - ١٨ العلق، ويقول تعالى عن خزنة جهنم ﴿ عَلَيْهَا مَلَٰٓئِكَةٌ غِلَاظٌ شِدَادٌ لَّا يَعْصُونَ ٱللَّهَ مَآ أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ ﴾ ٦ التحريم، ﴿ وَنَادَوْا۟ يَٰمَٰلِكُ لِيَقْضِ عَلَيْنَا رَبُّكَ قَالَ إِنَّكُم مَّٰكِثُونَ ﴿٧٧﴾ لَقَدْ جِئْنَٰكُم بِٱلْحَقِّ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَكُمْ لِلْحَقِّ كَٰرِهُونَ ﴾ ٧٧ -٧٨ الزخرف

النار هناك تنتظرهم، فهم وقودها: ﴿ قُوٓا۟ أَنفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا وَقُودُهَا ٱلنَّاسُ وَٱلْحِجَارَةُ ﴾ التحريم ٦ ﴿ وَلِلَّذِينَ كَفَرُوا۟ بِرَبِّهِمْ عَذَابُ جَهَنَّمَ ۖ وَبِئْسَ ٱلْمَصِيرُ ﴿٦﴾ إِذَآ أُلْقُوا۟ فِيهَا سَمِعُوا۟ لَهَا شَهِيقًا وَهِىَ تَفُورُ ﴿٧﴾ تَكَادُ تَمَيَّزُ مِنَ ٱلْغَيْظِ ۖ كُلَّمَآ أُلْقِىَ فِيهَا فَوْجٌ سَأَلَهُمْ خَزَنَتُهَآ أَلَمْ يَأْتِكُمْ نَذِيرٌ ﴾ ٦ - ٨ الملك .

والنار تنتظرهم هنالك بكراهية: ﴿ وَأَعْتَدْنَا لِمَن كَذَّبَ بِٱلسَّاعَةِ سَعِيرًا ﴿١١﴾ إِذَا رَأَتْهُم مِّن مَّكَانٍۭ بَعِيدٍ سَمِعُوا۟ لَهَا تَغَيُّظًا وَزَفِيرًا ﴾ ١١ -١٢ الفرقان

﴿ إِنَّآ أَعْتَدْنَا لِلظَّٰلِمِينَ نَارًا أَحَاطَ بِهِمْ سُرَادِقُهَا ﴾ الكهف ٢٩

﴿ وَإِنَّ جَهَنَّمَ لَمُحِيطَةٌۢ بِٱلْكَٰفِرِينَ ﴾ التوبة ٤٩

وفى مجمع الزوائد للهيثمى بسنده عن أنس بن مالك عن رسول الله: أنه قال لجبريل: مالى لا أرى ميكائيل ضاحكا قط؟ قال: ما ضحك ميكائيل منذ خلقت

النار .رواه أحمد من رواية إسماعيل بن عياش عن المدنيين وهى ضعيفة وبقية رجاله ثقات

والنار تنتظرهم هناك بشراهة: ﴿ فَأَنذَرْتُكُمْ نَارًا تَلَظَّىٰ ﴾ ١٤ الليل

وهى تستقبلهم بطول انتظار وترقب وشره: ﴿ يَوْمَ نَقُولُ لِجَهَنَّمَ هَلِ ٱمْتَلَأْتِ وَتَقُولُ هَلْ مِن مَّزِيدٍ ﴾ ق ٣٠

ويشرح ذلك ما جاء فى التخويف من النار لابن رجب: خرج ابن أبى حاتم [ابن حبان] من حديث خالد بن دريك عن رجل من الصحابة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: من تقوَّل على ما لم أقل فليتبوأ بين عينى جهنم مقعدا، قيل يا رسول الله وهل لها عينان؟ قال: نعم أو لم تسمع قول الله عز وجل: ﴿ إِذَا رَأَتْهُم مِّن مَّكَانٍ بَعِيدٍ سَمِعُوا لَهَا تَغَيُّظًا وَزَفِيرًا ﴾ الفرقان ١٢.

وفيه أنه روى أبو يحيى القتات عن مجاهد عن ابن عباس رضى الله عنهما قال: "إن العبد ليجر إلى النار، فتشهق إليه شهقة البغلة إلى الشفير، ثم تزفر زفرة لا يبقى أحد إلا خاف". خرجه ابن أبى حاتم

وفيه أنه خرج الإمام أحمد والترمذى من حديث الأعمش عن أبى صالح عن أبى هريرة عن النبى صلى الله عليه وآله وسلم قال: "يخرج يوم القيامة عنق من النار، لها عينان تبصران وأذنان تسمعان ولسان ينطق، تقول: إنى وكلت بثلاثة: بكل جبار عنيد، وبكل من دعا مع الله إلها آخر، وبالمصورين" وصححه الترمذى، وقد قيل إنه ليس بمحفوظ بهذا الاسناد وإنما يرويه الأعمش عن عطية عن أبى سعيد، فقد روى الأعمش وغير واحد عن عطية عن أبى سعيد عن النبى صلى الله عليه وآله وسلم قال: "يخرج عنق من النار يتكلم. يقول وكلت اليوم بثلاثة، بكل جبار عنيد، ومن جعل مع الله إلها آخر، ومن قتل نفسا بغير نفس، فتنطوى عليهم، فتقذفهم فى غمرات جهنم". خرجه الإمام أحمد.

وخرجه البزار ولفظه "يخرج عنق من النار يتكلم، بلسان طلق ذلق، لها عينان تبصر بهما، ولها لسان تتكلم به، فتقول: إنى أمرت بمن جعل مع الله إلها آخر. وبكل

جبار عنيد، وبكل من قتل نفسا بغير نفس، فتنطلق بهم قبل سائر الناس بخمسمائة عام، وقد روى عن عطية عن أبى سعيد موقوفا .

وروى ابن لهيعة عن خالد بن أبى عمران عن القاسم عن عائشة عن النبى صلى الله عليه وآله وسلم قال: يخرج عنق من النار، فتنطوى عليهم، وتتغيظ عليهم، ويقول ذلك العنق: وكلت بثلاثة، وكلت بثلاثة، وكلت بثلاثة، وكلت بمن دعا مع الله إلها آخر، ووكلت بمن لا يؤمن بيوم الحساب، ووكلت بكل جبار عنيد، فتنطوى عليهم، فتطرحهم فى غمرات جهنم. خرجه الامام أحمد

وهى تنتظرهم عالمة بزبائنها الطبيعيين: ففى مسند أبى يعلى الموصلى التميمى بسنده عن أبى سعيد قال: سمعت رسول الله يقول: إذا جمع الله الناس فى صعيد واحد يوم القيامة أقبلت النار يركب بعضها بعضا، وخزنتها يكفونها، وهى تقول: وعزة ربى ليخلين بينى وبين أزواجى، أو لأغشين الناس عنقا واحدا، فيقولون: ومن أزواجك؟ فتقول: كل متكبر جبار، فتخرج لسانها فتلتقطهم به من بين ظهرانى الناس، فتقذفهم فى جوفها، ثم تستأخر، ثم تقبل يركب بعضها بعضا، وخزنتها يكفونها،وهى تقول: وعزة ربى ليخلين بينى وبين أزواجى، أو لأغشين الناس عنقا واحدا، فيقولون ومن أزواجك؟ فتقول: كل جبار كفور، فتلتقطهم بلسانها من بين ظهرانى الناس، فتقذفهم فى جوفها، ثم تستأخر، ثم تقبل، فيركب بعضها بعضا، وخزنتها يكفونها، وهى تقول: وعزة ربى ليخلين بينى وبين أزواجى، أو لأغشين الناس عنقا واحدا فيقولون: من أزواجك؟ فتقول كل مختال فخور، فتلتقطهم بلسانها من بين ظهرانى الناس، فتقذفهم فى جوفها ثم تستأخر ويقضى الله بين العباد .

وجهان لقوانين الله فى الكون:

إنه إذا كانت النار واقعة كونية عظمى من خلق الله ..

وكان يوم القيامة حدثا هائلا من حوادث خلق الله ..

فإنه من الأحداث التى يكون لها وجهان أو أكثر .

وجه من حيث هو نتيجة لقوانين كونية وضعها الخالق لهذا الكون المنظم (والسماء رفعها ووضع الميزان) .

ووجه من حيث هو ثواب وعقاب لمن استجاب لمقتضيات هذا الميزان بعد أن أحيط علما .. ﴿ أَلَّا تَطْغَوْاْ فِي ٱلْمِيزَانِ ۝٨ وَأَقِيمُواْ ٱلْوَزْنَ بِٱلْقِسْطِ وَلَا تُخْسِرُواْ ٱلْمِيزَانَ﴾ ٨-٩ الرحمن

وجه الحدث ووجه الجزاء

تماما كما لو قيل لقائد سيارة مثلا: إذا سرت بدون ماء فى الرادياتير احترقت سيارتك، ولحق الأذى بك وبمن حولك، فإذا به يتصرف كأن لم يسمع هذا التقرير، فاحترقت سيارته .. ولحق الأذى به وبمن حوله .

تلك حقيقة أوردناها من خلال كونها حقيقة طبيعية فيزيائية كونية ..

ونفس هذا الحدث يمكن أن نقدمه بصورة أخرى مشمولة بالإنذار والوعيد .. إذا قيل لصاحب السيارة: حذار من أن تسير بسيارتك بغير ماء فى الرادياتير، وإلا كان جزاؤك على هذه المخالفة أن تحترق .. فإذا به يتصرف كأن لم يسمع هذا الإنذار فاحترقت سيارته واحترق بها.. فتلك حقيقة أوردناها من حيث هى حقيقة أخلاقية جزائية .

وهكذا جاء الإنذار بالنار .

قدمه لنا القرآن الكريم من حيث هو حقيقة كونية تندرج تحت النظام الكونى، والسنن الإلهية، وسبيل الله الموزون، يوم يحدث التوازن: لا عن طريق الاختلاط بين الأضداد كما هو الشأن فى هذه الحياة الدنيا، ولكن عن طريق الفرز التام ؛ يقول تعالى: ﴿ لِيَمِيزَ ٱللَّهُ ٱلْخَبِيثَ مِنَ ٱلطَّيِّبِ وَيَجْعَلَ ٱلْخَبِيثَ بَعْضَهُۥ عَلَىٰ بَعْضٍ فَيَرْكُمَهُۥ جَمِيعًا فَيَجْعَلَهُۥ فِي جَهَنَّمَ ۚ أُوْلَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْخَـٰسِرُونَ ﴾ ٣٧ الأنفال، ويقول تعالى: ﴿ وَلَا يَحْسَبَنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ أَنَّمَا نُمْلِى لَهُمْ خَيْرٌ لِّأَنفُسِهِمْ ۚ إِنَّمَا نُمْلِى لَهُمْ لِيَزْدَادُوٓاْ إِثْمًا ۚ وَلَهُمْ عَذَابٌ مُّهِينٌ ۝١٧٨ مَّا كَانَ ٱللَّهُ لِيَذَرَ ٱلْمُؤْمِنِينَ عَلَىٰ مَآ أَنتُمْ عَلَيْهِ حَتَّىٰ يَمِيزَ ٱلْخَبِيثَ مِنَ ٱلطَّيِّبِ ۗ وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُطْلِعَكُمْ عَلَى ٱلْغَيْبِ ﴾ ١٧٨ - ١٧٩ آل عمران .

أخبرَنا بها كما يحدث الإخبار دائما بحقائق المستقبل .

ثم أنذرنا بها كما يحصل التحذير دائما من تجاهل حقائق هذا المستقبل.

يقول تعالى: ﴿ قُوٓاْ أَنفُسَكُمۡ وَأَهۡلِيكُمۡ نَارٗا وَقُودُهَا ٱلنَّاسُ وَٱلۡحِجَارَةُ ﴾ ٦ التحريم

ويقول تعالى: ﴿ وَإِن مِّنكُمۡ إِلَّا وَارِدُهَاۚ كَانَ عَلَىٰ رَبِّكَ حَتۡمٗا مَّقۡضِيّٗا ﴾ ٧١ مريم

ولذلك تكون النجاة لمن لجأ منذ البداية إلى صانع هذا الحدث، وصانع النجاة منه، إذ يقول تعالى بعد ما تقدم: ﴿ ثُمَّ نُنَجِّي ٱلَّذِينَ ٱتَّقَواْ وَّنَذَرُ ٱلظَّٰلِمِينَ فِيهَا جِثِيّٗا ﴾ ٧٢ مريم

ومن هنا جاء ذكر الصراط ﴿ فَٱسۡتَبَقُواْ ٱلصِّرَٰطَ ﴾ ٦٦ يس

الصراط:

وهو جسر منصوب على متن جهنم يمر الناس منه على قدر أعمالهم

ففى صحيح البخارى بسنده عن الزهرى فى حديث طويل عن أبى هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: (يضرب الصراط بين ظهرانى جهنم، فأكون أول من يجوز من الرسل بأمته، ولا يتكلم يومئذ أحد إلا الرسل، وكلام الرسل يومئذ اللهم سلم سلم، وفى جهنم كلاليب مثل شوك السعدان، هل رأيتم شوك السعدان، قالوا: نعم، قال: فإنها مثل شوك السعدان، غير أنه لا يعلم قدر عظمها إلا الله، تخطف الناس بأعمالهم، فمنهم من يوبق بعمله، ومنهم من يخردل ثم ينجو).

وفى صحيح ابن حبان بسنده عن أبى سعيد الخدرى عن النبى صلى الله عليه وسلم قال: "يمر الناس على جسر جهنم وعليه حسك، وكلاليب، وخطاطيف، تخطف الناس يمينا وشمالا، وبجنبتيه ملائكة يقولون: اللهم سلم سلم، فمن الناس من يمر مثل الريح، ومنهم من يمر مثل الفرس ..، ومنهم من يسعى سعيا، ومنهم من يمشى مشيا، ومنهم من يحبو حبوا ومنهم، من يزحف زحفا " . صححه ابن حبان وقال الشيخ شعيب الأرناؤط: إسناده صحيح على شرط مسلم

منطقية سقوط الكافر فى النار:

قد يحلو للبعض أن يتساءل: ما العلاقة النسبية بين ما فعله الكافر فى الدنيا وبين سقوطه فى النار فى الآخرة؟

الجواب على ذلك بكل بساطة البديهة، أوحجية المنطق: إنه كما يقول عنه القرآن الكريم: ﴿ لَا يَصْلَاهَا إِلَّا الْأَشْقَى ۝ الَّذِي كَذَّبَ وَتَوَلَّىٰ ﴾ ١٦ الليل، ويقول تعالى: ﴿ إِنَّا قَدْ أُوحِيَ إِلَيْنَا أَنَّ الْعَذَابَ عَلَىٰ مَن كَذَّبَ وَتَوَلَّىٰ ﴾ ٤٨ طه .

ومن ثم كان التارك المتروك .

ترك اللهَ صانع النجاة وحده، فانطبق عليه قانون الوجود الإلهى، هذا الوجود الموزون: أى ترك الله فكان بهذا الترك متروكا من الله لزوما .

وفى هذا جاء قوله تعالى: ﴿ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ بِمَا نَسُوا يَوْمَ الْحِسَابِ ﴾ ص ٢٦ ﴿ نَسُوا اللَّهَ فَنَسِيَهُمْ ﴾ التوبة ٦٧، أى تركوا الله فصنعوا بهذا الترك أن كانوا متروكين، فالتاركية تضمنت المتروكية لزوما، فكأن المتروكية ليست فعلا زائدا على التاركية .

فخلاصة المنطق فى قضية الكافر مع النار أنه المتروك، التارك المتروك، المتروك لعدوه الطبيعى الذى تم تحذيره منه: النار ﴿ قُلْ مَا يَعْبَؤُا بِكُمْ رَبِّي لَوْلَا دُعَاؤُكُمْ فَقَدْ كَذَّبْتُمْ فَسَوْفَ يَكُونُ لِزَامًا ﴾ آخر الفرقان .

وفى هذه النقطة بالذات يظهر الفرق جليا بين حالة المؤمن العاصى الذى يتقاضى عذابه ثم تختم حاله بالجنة، وحالة الكافر الذى لا يشم ريحها مهما فعل فى الدنيا مما نتوهمه حسنات .

ذلك: أن مرتكب الكبيرة بمقتضى إسلامه لاجئ إلى الله طالب للنجاة ممن يملكها، سائر فى الطريق التى تُسلِكه إليها، فهو مهما يرتكب (متحرك داخل الطريق ..) تذهب الحركة المنحرفة به هنا أو هناك، ولكنه على كل الأحوال " داخل الطريق المؤدية " .

أما الكافر فقد رفض اللجوء إلى الله مبدئياً، وأعطى ظهره للطريق المؤدية، ولم

يطلب النجاة، أو طلبها ممن لا يملكها، فهو مهما يفعل مما ينفعه أو ينفع الناس، متحرك خارج الطريق، قد يحقق نفعاً هنا أو نفعاً هناك، لكنه على كل الأحوال (خارج الطريق) . فكيف يحصل على النجاة من كارثة النار، وهو لم يطلبها، أو لم يطلبها ممن يملكها؟ (قل ما يعبأ بكم ربى لولا دعاؤكم) أى لولا توجهكم إليه، والكافر لم يتوجه إليه، فكيف يحصل على مطلب (النجاة) الذى لم يطلبه أصلا ؛ إذ طلبه لا يتصور إن لم يكن ممن يملكه؟

إن حـادث النار يوم القيامة حادث كونى عام، كما قلنا من قبل - يتعرض له البشر وغيرهم، ﴿ لَا تُبْقِى وَلَا تَذَرُ ﴿٢٨﴾ لَوَّاحَةٌ لِّلْبَشَرِ﴾، ﴿ وَقُودُهَا ٱلنَّاسُ وَٱلْحِجَارَةُ ﴾ والله سبحانه وتعالى حذرنا من هذا الحادث، أنذرنا به، وأرشدنا إلى (متجه) النجاة منه، وهو متجه إسلام النفس لله، والكافر أعرض عن هذا المتجه، وولى وجهه عنه ﴿ كَذَّبَ وَتَوَلَّىٰ ﴾ .

والأمر هنا أشبه بما كان فى حادث الفيضان، أنذر نوح عليه الصلاة السلام الناس به، فمن ركب السفينة كان له النجاة، ومن تولى عنها كيف ينجو من الطوفان؟ إنه خرج بكليته من البقعة الوحيدة التى لا يغرقها الطوفان، خرج بكليته وبإرادته، وغامر بلقاء الطوفان، فلما فاجأه الطوفان، كان الطريق مقطوعاً بينه وبين السفينة واتجه إلى ما كان يظنه بقعة من اليابس خارج السفينة، ولم يدر أن البقعة من اليابس مهما ارتفعت فوق الجبل (الجودي) لا نجاة فيها، لأنها لا تقاوم الطوفان ولا تفلت منه، النجاة الوحيدة فى السفينة .

والطوفان فى الآخرة هو النار، والسفينة هى الإيمان، فكيف لمن ولى عن السفينة أن يطلب النجاة من الطوفان، إنه هالك لا محالة بتوليه، هالك لا محالة بفعله .

أما مرتكب الكبيرة فهو أشبه براكب السفينة الذى يرتكب المخالفات وهو على ظهرها، إنه يؤدَّب، إنه يجُزى على معصيته، إنه يذوق من النار المحيطة بالسفينة، فإذا هو بعد ذلك لم يتغير موقعه الذى اختاره، ولم يخرج من سفينته التى لجأ إليها، وهذا هو انتهاء عقابه واستئناف مقامه المكفول له بالإيمان، مقام الفوز بالجنة، والنجاة من النار .

الإنذار رحمة

إن الإنذار نابع من صفة الرحمة الإلهية ففى صحيح البخارى بسنده عن أبى هريرة رضى الله تعالى عنه، أنه سمع رسول الله يقول: " إنما مثلى ومثل الناس كمثل رجل استوقد نارا، فلما أضاءت ما حوله جعل الفراش وهذه الدواب التى تقع فى النار يقعن فيها، فجعل ينزعهن ويغلبنه فيقتحمن فيها، فأنا آخذ بحجزكم عن النار وأنتم تقحمون فيها "

وهذا لأن خوف العقاب ليس مقصودا لذاته إنما هو سوط يساق به المتوانى عن الطاعة، ومن هنا كانت النار من جملة نعم الله على عباده الذين خافوه واتقوه، ولهذا المعنى عدها الله سبحانه من جملة آلائه على الثقلين فى قوله تعالى: ﴿ هَٰذِهِۦ جَهَنَّمُ ٱلَّتِي يُكَذِّبُ بِهَا ٱلْمُجْرِمُونَ ﴿٤٣﴾ يَطُوفُونَ بَيْنَهَا وَبَيْنَ حَمِيمٍ ءَانٍ ﴿٤٤﴾ فَبِأَيِّ ءَالَآءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ ﴿٤٥﴾ وَلِمَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِۦ جَنَّتَانِ ﴿٤٦﴾ فَبِأَيِّ ءَالَآءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ ﴾ ٤٣-٤٧ الرحمن .

وقال سفيان بن عيينة خلق الله النار رحمة يخوف بها عباده لينتهوا أخرجه أبو نعيم

مراتب الخوف وأحكامه:

من الخوف ما هو واجب، ومنه ما هو مستحب أو محمود، ومنه ما هو مكروه أو غير مستحب: فالقدر الواجب من الخوف هو ما حمل على أداء الفرائض واجتناب المحارم .

فإن زاد على ذلك بحيث صار باعثا للنفوس على التشمير فى نوافل الطاعات، والانكفاف عن دقائق المكروهات، والبعد عن التبسط فى فضول المباحات كان ذلك خوفا محمودا .

فإن تزايد على ذلك بأن أورث مرضا أو موتا، أو هما لازما بحيث يقطع عن السعى فى اكتساب الفضائل المطلوبة المحبوبة لله عز وجل لم يكن محمودا .

ولهذا كان السلف يخافون على عطاء السلمى من شدة خوفه الذى أنساه القرآن،

وصار صاحب فراش، وهذا لأن خوف العقاب ليس مقصودا لذاته، إنما هو سوط يساق به المتوانى عن الطاعة، والمقصود الأصلى هو طاعة الله عز وجل وفعل مراضيه ومحبوباته وترك مناهيه ومكروهاته .

ولا يصح أن ينكر أحد أن خشية الله وهيبته وعظمته فى الصدور وإجلاله مقصود أيضا، ولكن القدر النافع من ذلك ما كان عونا على التقرب إلى الله بفعل ما يحبه وترك ما يكرهه، ومتى صار الخوف مانعا من ذلك وقاطعا عنه فقد انعكس المقصود منه، ولكن إذا حصل ذلك عن غلبة كان صاحبه معذورا .

العبد بين الخوف والرجاء والمحبة:

ومع ذلك فإنه لا بد فى حركة المسلم نحو ربه من التفاعل بين الخوف من سخطه من ناحية، والرجاء فى مرضاته من ناحية أخرى .

ويقول الإمام أبو حامد الغزالى: (فضلهما بحسب الداء الموجود، فإن كان الغالب على القلب داء الأمن من مكر الله والاغترار فالخوف أفضل، وإن كان الأغلب هو اليأس والقنوط من رحمة الله فالرجاء أفضل .

ثم إن الخلق فى هذا الزمان كلهم الأفضل لهم الخوف، بشرط ألا يخرجهم اليأس إلى ترك العمل، وقطع الطمع من المغفرة، فيكون ذلك سببا للتكاسل عن العمل، وداعيا إلى الانهماك فى المعاصى وليس بخوف، إنما الخوف هو الذى يحث على العمل، ويكدر الشهوات، ويزعج القلب عن الركون إلى الدنيا، ويدعوه إلى التجافى عن دار الغرور، فهذا هو الخوف المحمود: فوق حديث النفس الذى لا يؤثر فى الكف والحث، ودون اليأس الموجب للقنوط) اهـ إحياء علوم الدين

وقال الإمام ابن حجر فى فتح البارى فى شرحه لصحيح البخارى: ("قوله باب الرجاء مع الخوف " أى استحباب ذلك، فلا يقطع النظرُ فى الرجاء عن الخوف، ولا فى الخوف عن الرجاء، لئلا يفضى فى الأول الى المكر، وفى الثانى الى القنوط، وكل منهما مذموم، والمقصود من الرجاء أن من وقع منه تقصير فليحسن ظنه بالله،

ويرجو أن يمحو عنه ذنبه، وكذا من وقع منه طاعة يرجو قبولها، وأما من انهمك على المعصية راجيا عدم المؤاخذة بغير ندم ولا إقلاع فهذا فى غرور

وما أحسن قول أبى عثمان الجيزى: من علامة السعادة أن تطيع وتخاف أن لا تقبل، ومن علامة الشقاء أن تعصى وترجو أن تنجو .

وقد أخرج ابن ماجة من طريق عبد الرحمن بن سعيد بن وهب عن أبيه عن عائشة قلت: يا رسول الله " الذين يؤتون ما آتوا وقلوبهم وجلة " أهو الذى يسرق ويزنى؟ قال: " لا، ولكنه الذى يصوم ويتصدق ويصلى ويخاف أن لا يقبله منه ". وهذا كله متفق على استحبابه فى حالة الصحة .

وقيل: الأولى أن يكون الخوف فى الصحة أكثر، وفى المرض عكسه، وأما عند الإشراف على الموت فاستحب قوم الاقتصار على الرجاء، لما يتضمن من الافتقار إلى الله تعالى، ولأن المحذور من ترك الخوف قد تعذر، فيتعين حسن الظن بالله، برجاء عفوه ومغفرته، ويؤيده حديث "لا يموتن أحدكم إلا وهو يحسن الظن بالله" رواه مسلم فى صحيحه .

وقال آخرون: لا يهمل جانب الخوف أصلا، بحيث يجزم بأنه آمِن، ويؤيده ما أخرج الترمذى عن أنس: أن النبى صلى الله عليه وسلم: دخل على شاب وهو فى الموت فقال له كيف تجدك؟ فقال: أرجو الله، وأخاف ذنوبى، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: " لا يجتمعان فى قلب عبد فى هذا الموطن، إلا أعطاه الله ما يرجو، وآمنه مما يخاف").

ويقول الإمام الحافظ ابن رجب الحنبلى فى كتابه "التخويف من النار (: فأما ما يذكر عن بعض العارفين من عدم خشية النار فالصحيح منه له وجه، قال ابن المبارك أنبأنى عمر بن عبد الرحمن بن مهدى سمعت وهب بن منبه يقول:

قال حكيم من الحكماء: إنى لأستحيى من الله عز وجل أن أعبده رجاء ثواب الجنة – أى فقط – فأكون كالأجير السوء، إن أعطى عمل، وإن لم يعط لم يعمل .

وإنى لأستحيى من الله أن أعبده مخافة النار - أى فقط - فأكون كعبد السوء إن رهب عمل وإن لم يرهب لم يعمل. وإنه يستخرج حبُّه منى ما لا يستخرجه منى غيره، خرجه أبو نعيم بهذا اللفظ .

وكان بعض السلف: يقول من عبد الله بالرجاء وحده فهو مرجئ، ومن عبده بالخوف وحده فهو حروري[1]، ومن عبد الله بالحب وحده فهو زنديق، ومن عبده بالخوف والرجاء والمحبة فهو موحد مؤمن .

وسبب هذا أنه يجب على المؤمن أن يعبد الله بهذه الوجوه الثلاثة: المحبة والخوف والرجاء، ولا بد له من جميعها، ومن أخل ببعضها فقد أخل ببعض واجبات الإيمان .

وكلام هذا الحكيم يدل على أن الحب ينبغى أن يكون أغلب من الخوف والرجاء.

وقد قال الفضيل بن عياض: المحبة أفضل من الخوف، ثم استشهد بكلام هذا الحكيم الذى حكاه عنه وهب .

وكذا قال يحيى بن معاذ: حسبك من الخوف ما يمنع من الذنوب، ولا حسب من الحب أبدا، فأما الخوف والرجاء فأكثر السلف على أنهما يستويان، لا يرجح أحدهما على الآخر، قاله مطرف والحسن وأحمد وغيرهم، ومنهم من رجح الخوف على الرجاء، وهو محكى عن الفضيل وأبى سليمان الدارانى .

ومن هذا أيضا قول حذيفة المرعشى: إن عبدا يعمل على خوف لعبد سوء، وإن عبدا يعمل على رجاء لعبد سوء، كلاهما عندى سواء، ومراده إذا عمل على إفراد أحدهما عن الآخر .

وقال وهيب بن الورد: لا تكونوا كالعامل يقال: له تعمل كذا وكذا فيقول: نعم إن أحسنتم لى من الأجر، ومراده ذم من لا يلحظ فى العمل إلا الأجر

---

(١) المرجئ من يعتقد أنه لا يضر مع الإيمان معصية، والحرورى يعتقد أن مرتكب الكبيرة كافر مخلد فى النار .

وهؤلاء العارفون لهم ملحظان:

أحدهما: أن الله تعالى يستحق لذاته أن يطاع، ويحب، ويبتغى قربه والوسيلة إليه، مع قطع النظر عن كونه يثيب عباده ويعاقبهم كما قال القائل:

هب البعث لم تأتنا رسله ❋ وجاحمة النار لم تضرم

أليس من الواجب المستحق ❋ حياء العباد من المنعِم

وقد أشار هذا إلى أن نعمه على عباده تستوجب منهم شكره عليها، وحياءهم منه.

وهذا هو الذى أشار إليه النبى صلى الله عليه وآله وسلم لما قام حتى تورمت قدماه، فقيل له: أتفعل هذا وقد غفر الله لك ما تقدم من ذنبك وما تأخر؟ قال: أفلا أكون عبدا شكورا

والملحظ الثانى: أن أكمل الخوف والرجاء ما تعلق بذات الحق سبحانه، دون ما تعلق بالمخلوقات فى الجنة والنار، فأعلى الخوف خوف البعد والسخط والحجاب عنه سبحانه، كما قدم سبحانه ذكر هذا العقاب لأعدائه على صليهم النار فى قوله: ﴿ كَلَّآ إِنَّهُمْ عَن رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوبُونَ ۝ ثُمَّ إِنَّهُمْ لَصَالُوا۟ ٱلْجَحِيمِ ﴾ المطففين ١٥-١٦

وقال ذو النون: خوف النار عند خوف الفراق كقطرة فى بحر لجى، كما أن أعلى الرجاء ما تعلق بذاته سبحانه، من رضاه ورؤيته ومشاهدته وقربه، ولكن قد يغلط بعض الناس فى هذا، فيظن أن هذا كله ليس بداخل فى نعيم الجنة، ولا فى مسمى الجنة إذا أطلقت، ولا فى مسمى عذاب النار، أو فى مسمى النار إذا أطلقت وليس كذلك.

وبقى ها هنا أمر آخر: وهو أن يقال: ما أعده الله فى جهنم من أنواع العذاب المتعلق بالأمور المخلوقة لا يخافها العارفون، كما أن ما أعده الله فى الجنة من أنواع النعيم المتعلق بالأمور المخلوقة لا يحبه العارفون ولا يطلبونه، وهذا أيضا غلط، والنصوص الدالة على خلافه كثيرة جدا ظاهرة، وهو أيضا مناقض لما جبل الله عليه

الخلق من محبة ما يلائمهم وكراهة ما ينافرهم، وإنما صدر مثل هذا الكلام ممن صدر منه فى حال سكره واصطلامه واستغراقه وغيبة عقله، فظن أن العبد لا يبقى له إرادة أصلا، فإذا رجع إليه عقله وفهمه علم أن الأمر على خلاف ذلك .

ونحن نضرب لذلك مثلا يتضح به هذا الأمر إن شاء الله تعالى: وهو أن أهل الجنة إذا دخلوا الجنة واستدعاهم الرب سبحانه إلى زيارته ومشاهدته ومحاضرته يوم المزيد فإنهم ينسون عند ذلك كل نعيم عاينوه فى الجنة قبل ذلك، ولا يلتفتون إلى شيء مما هم فيه من نعيم الجنة حتى يحتجب عنهم سبحانه، ويحقرون كل نعيم فى الجنة حين ينظرون إلى وجهه جل جلاله، وكما جاء فى أحاديث يوم المزيد فلو أنهم ذكروا حينئذ بشيء من نعيم الجنة لأعرضوا عنه، ولأخبروا أنهم لا يريدون فى تلك الحال، وكذلك لو خوفوا عذابا ونحوه لم يلتفتوا إليه، وربما لم يستشعروا ألمه فى تلك الحال، وإنما يحذرون حينئذ من الحجاب عما هم فيه والبعد عنه، فإذا رجعوا إلى منازلهم رجعوا إلى ما كانوا عليه من التنعم بأنواع النعيم المخلوق لهم، بل يزداد نعيمهم بذلك مع شدة شوقهم إلى يوم المزيد ثانيا .

فهكذا حال العارفين الصادقين فى الدنيا إذا تجلى على قلوبهم أنوار الإحسان، واستولى عليها المثل الأعلى، فإن هذا من شواهد ما يحصل لهم فى الجنة يوم المزيد، فهم لا يلتفتون فى تلك الحال إلى غير ما هم فيه من الأنس بالله، والتنعم بقربه وذكره ومحبته، حتى ينسوا ذكر نعيم الجنة، ويصغر عندهم بالنسبة إلى ما هم فيه، ولا يخافون حينئذ أيضا غير حجبهم عن الله، وبعدهم عنه، وانقطاع مواد الأنس به، فإذا رجعوا إلى عقولهم وسكنت عنهم سلطنة هذا الحال وقهره وجدوا أنفسهم وإرادتهم باقية، فيشتاقون حينئذ إلى الجنة، ويخافون من النار، مع ملاحظتهم لأعلى ما يشتاق إليه من الجنة ويخشى منه من النار .

وأيضا فالعارفون قد يلاحظون من النار أنها ناشئة عن صفة انتقام الله وبطشه وغضبه، والأثر يدل على المؤثر، فجهنم دليل على عظمة الله وشدة بأسه وبطشه وقوة سطوته وانتقامه فى أعدائه، فالخوف منها فى الحقيقة خوف من الله وإجلال

وإعظام وخشية لصفاته المخوفة، مع أن الله سبحانه يخوف بها عباده، ويجب منهم أن يخافوه بخوفها وأن يخشوه بخشية الوقوع فيها، وأن يحذروه بالحذر منها، فالخائف من النار خائف من الله، متبع لما فيه محبته ورضاه، والله أعلم). اهـ

ومن هنا صح لنا أن نقول: إن النجاة إنما هى على وتر محسوب فى صلة ما بين الخوف والرجاء والمحبة .

التبشير بالنجاة والفوز بالجنة

إن الأمل فى النجاة من النار قريب:

وفى رواية للبيهقى فى الأربعين الصغرى بسنده عن أبى وائل عن عبد الله قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "الجنة أقرب إلى أحدكم من شراك نعله، والنار مثل ذلك"،رواه البخارى فى الصحيح عن أبى حذيفة عن سفيان

وأسباب النجاة تبدو سهلة المنال: إذا افترضنا إخلاص العبادة والتوبة من الذنوب، وهو افتراص يفرضه لزوم الاتساق مع قوله تعالى: ﴿ **فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُۥ ۝٧ وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُۥ** ﴾ وقوله تعالى: ﴿ **قُلْ يَٰعِبَادِىَ ٱلَّذِينَ أَسْرَفُوا۟ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا۟ مِن رَّحْمَةِ ٱللَّهِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يَغْفِرُ ٱلذُّنُوبَ جَمِيعًا** ﴾ وقوله تعالى: ﴿ **رَبَّنَا وَسِعْتَ كُلَّ شَىْءٍ رَّحْمَةً وَعِلْمًا** ﴾ وقوله صلى الله عليه وسلم فيما رواه مسلم بسنده عن أبى أيوب أنه قال" سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول " لولا أنكم تذنبون لخلق الله خلقا يذنبون فيغفر الله لهم " وقوله صلى الله عليه وسلم فيما رواه مسلم بسنده عن أبى هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال "لله أشد فرحا بتوبة أحدكم من أحدكم بضالته إذا وجدها" وقوله صلى الله عليه وسلم فيما رواه ابن ماجة فى سننه بسنده عن أبى هريرة عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال "لو أخطأتم حتى تبلغ خطاياكم السماء ثم تبتم لتاب عليكم"، وبسنده عن أبى عبيدة بن عبد الله عن أبيه قال: قال رسول الله " التائب من الذنب كمن لا ذنب له "

عندئذ تتوافد نسمات الرحمة وجاذبات النجاة من أقرب درب، وأيسر سبب، وأسهل طريق .

ومن دروب الرحمة تلك .. الاستعاذة بالله من النار:

قال الله تعالى: ﴿ قُلْ أَؤُنَبِّئُكُم بِخَيْرٍ مِّن ذَٰلِكُمْ ۚ لِلَّذِينَ اتَّقَوْا عِندَ رَبِّهِمْ جَنَّاتٌ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَأَزْوَاجٌ مُّطَهَّرَةٌ وَرِضْوَانٌ مِّنَ اللَّهِ ۗ وَاللَّهُ بَصِيرٌ بِالْعِبَادِ ﴿١٥﴾ الَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا إِنَّنَا آمَنَّا فَاغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا وَقِنَا عَذَابَ النَّارِ ﴾ ١٥-١٦ آل عمران.

﴿ الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَٰذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ ﴿١٩١﴾ رَبَّنَا إِنَّكَ مَن تُدْخِلِ النَّارَ فَقَدْ أَخْزَيْتَهُ ۖ وَمَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ أَنصَارٍ ﴿١٩٢﴾ رَّبَّنَا إِنَّنَا سَمِعْنَا مُنَادِيًا يُنَادِي لِلْإِيمَانِ أَنْ آمِنُوا بِرَبِّكُمْ فَآمَنَّا ۚ رَبَّنَا فَاغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا وَكَفِّرْ عَنَّا سَيِّئَاتِنَا وَتَوَفَّنَا مَعَ الْأَبْرَارِ ﴿١٩٣﴾ رَبَّنَا وَآتِنَا مَا وَعَدتَّنَا عَلَىٰ رُسُلِكَ وَلَا تُخْزِنَا يَوْمَ الْقِيَامَةِ ۗ إِنَّكَ لَا تُخْلِفُ الْمِيعَادَ ﴿١٩٤﴾ فَاسْتَجَابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ ﴾ آل عمران ١٩١ – ١٩٥

وفى الصحيحين عن أبى هريرة رضى الله عنه عن النبى صلى الله عليه وآله وسلم فى ذكر الملائكة الذين يلتمسون مجالس الذكر وفيه: إن الله عز وجل يسألهم، وهو أعلم بهم، فيقول مم يتعوذون؟ فيقولون: من النار، فيقول: وهل رأوها؟ قالوا: لا والله ما رأوها، فيقول: كيف لو رأوها؟ فيقولون: لو رأوها كانوا أشد منها فرارا،وأشد منها مخافة، قال: فيقول إنى أشهدكم أنى قد غفرت لهم .

وخرج الترمذى والنسائى وابن ماجه من حديث أنس عن النبى صلى الله عليه وآله وسلم قال: ما من مسلم يسأل الله الجنة ثلاثا إلا قالت الجنة " اللهم أدخله الجنة "، ومن استجار من النار ثلاثا قالت النار: " اللهم أجره من النار" .

وخرج البزار وأبو يعلى الموصلى من حديث أبى هريرة رضى الله عنه عن النبى صلى الله عليه وآله وسلم قال: ما استجار عبد من النار سبع مرات إلا قالت النار: يا رب إن عبدك فلانا استجار منى فأجره، ولا سأل عبد الجنة سبع مرات إلا قالت الجنة: يا رب إن عبدك فلانا سألنى فأدخله الجنة .

إنه أثر إخلاص العبودية والتوبة .

ومن دروبها: دموع الندم والأشواق

ففى كتاب التخويف من النار لابن رجب فى الباب الرابع فى "أن البكاء من خشية النار ينجى منها، وأن التعوذ بالله من النار يوجب الإعاذة منها": أنه قد تكاثرت النصوص فى أن البكاء من خشية الله يقتضى النجاة منها، والبكاء خوفا من نار جهنم هو البكاء من خشية الله، لأنه بكاء من خشية عقاب الله، وسخطه، والبعـــد عنه، وعن رحمته،وجواره ودار كرامته:

فقد روى أبو هريرة عن النبى صلى الله عليه وآله وسلم أنه قال: (لا يلج النار رجل بكى من خشية الله حتى يعود اللبن فى الضرع) خرجه النسائى والترمذى وقال صحيح .

وعن ابن عباس قال: (سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يقول: عينان لا تمسهما النار: عين بكت فى جوف الليل من خشية الله، وعين باتت تحرس فى سبيل الله عز وجل) خرجه الترمذى وقال حسن .

وعن أبى ريحانة عن النبى صلى الله عليه وآله وسلم قال: "حرمت النار على عين دمعت أو بكت فى جوف الليل من خشية الله، وحرمت النار على عين سهرت فى سبيل الله" وذكر عينا ثالثة، خرجه الإمام أحمد وهذا لفظه، والنسائى، والحاكم وقال: صحيح الإسناد. وخرجه الجوزجانى ولفظه: "حرمت النار على عين سهرت بكتاب الله، وحرمت النار على عين دمعت من خشية الله، وحرمت النار على عين غضت عن محارم الله، أو فقئت فى سبيل الله ".

وعن ابن مسعود عن النبى صلى الله عليه وآله وسلم قال: "ما من عبد مؤمن يخرج من عينيه دموع ولو كانت مثل رأس الذباب من خشية الله ثم تصيب شيئا من حر وجهه إلا حرمه الله على النار "، خرجه ابن ماجه، وقد روى موقوفا على من دون ابن مسعود، وفى الباب أحاديث أخر فى المعنى مسندة ومرسلة

وفيه أنه كان عبد الواحد بن زيد يقول: يا إخوتاه ألا تبكـــون شوقا إلى الله عز وجل؟ ألا إنه من بكى شوقا إلى سيده لم يحرمه النظر إليه. يا إخوتاه ألا تبكون خوفا من النار؟ ألا إنه من بكى خوفا من النار أعاذه الله منها .

وفيه عن فرقد السبخي: قال قرأت في بعض الكتب أن الباكي على الجنة لَتشفـع له الجنة إلى ربها، فتقول: يا رب أدخله الجنة كما بكى على، وإن النار لتستجير له من ربها، فتقول: يا رب أجره من النار كما استجار مني وبكى خوفا من دخولي.

إنه أثر إخلاص العبودية والتوبة .

ومن دروبها: شفاعة الولدان:

ففي مجمع الزوائد للهيثمي عن محمد بن سيرين قال: حدثتنا امرأة كانت تأتينا، يقال لها ماوية، كانت ترزأ في ولدها، فأتت عبيد الله بن معمر القرشي ومعه رجل من أصحاب النبي، فحدث ذلك الرجل: أن امرأة أتت النبي بابن لها، فقالت يا رسول الله: ادع الله تبارك وتعالى أن يبقيه لي، فقد مات لي قبله ثلاثة، فقال: أمنذ أسلمت؟ قالت: نعم، فقال رسول الله: أمنذ أسلمت؟ قالت: نعم، فقال رسول الله: أمنذ أسلمت؟ قالت: نعم، فقال رسول الله: جنة حصينة. رواه أحمد ورجاله رجال الصحيح خلا ماوية شيخة ابن سيرين .

وعن امرأة يقال لها رحا قالت: كنت عند النبي إذ جاءته امرأة بابن لها، فقالت: يا رسول الله ادع الله لي فيه بالبركة، فإنه قد توفي لي ثلاثة، فقال رسول الله: أمنذ أسلمت؟ قالت: نعم، فقال رسول الله: جنة حصينة رواه أحمد، والطبراني في الكبير إلا أنه سماها رحما ورجاله رجال الصحيح

وعن حبيبة أنها كانت عند عائشة رضي الله عنها فجاء النبي صلى الله عليه وسلم حتى دخل عليها، فقال: ما من مسلمين يموت بينهما ثلاثة من الولد لم يبلغوا الحنث إلا جئ بهم يوم القيامة حتى يوقفوا على باب الجنة، فيقال لهم: ادخلوا الجنة، فيقولون: حتى يدخل آباؤنا، فيقال لهم: ادخلوا الجنة أنتم وآباؤكم، رواه الطبراني في الكبير ورجاله رجال الصحيح، خلا يزيد بن أبي بكرة ولم أجد من ترجمه، وأعاده بإسناد آخر ورجال ثقات وليس فيه يزيد بن أبي بكرة والله أعلم

وعـن زهير بن علقمة قال: جاءت امرأة من الأنصار إلى رسول الله فقالت: يا رسـول الله قد مات لى ابنان منذ دخلت فى الإسلام سوى هذا، فقال النبى لقد احتظـرت مـن النـار بحظار شديد. رواه الطبرانى فى الكبير ورجاله رجال الصحيح.

وفيمن مات له ولدان أو ولد:

فيما رواه الهيثمى فى مجمع الزوائد: بسنده عن الحارث بن قيس قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ما من مسلمين يموت لهما أربعة أولاد إلا أدخلهما الله الجنة بفضل رحمته، قالوا: يا رسول الله وثلاثة؟ قال: وثلاثة، قـالوا واثنان؟ قال: واثنان، رواه عبد الله بن أحمد، والطبرانى فى الكبير، وأبو يعلى ورجاله ثقات .

وعن بريدة قال: كنت عند النبى صلى الله عليه وسلم، فبلغه أن امرأة من الأنصـار مات ابن لها، فجزعت عليه، فقام النبى ومعه أصحابه فلما بلغ باب المرأة، قيل للمرأة: إن نبى الله يريد أن يدخل يعزيها، فدخل رسول الله، فقال: أما أنه بلغـنى أنك جزعت على ابنك، قالت: يا نبى الله ما لى لا أجزع، وأنا رقوب لا يعيش لى ولد، فقال رسول الله: إنما الرقوب الذى يعيش ولدها، إنه لا يموت لامرأة مسلمة أو امرئ مسلم نعمة - قال أو ثلاثة - من ولده، يحتسبهم إلا وجبت له الجنة، فقال عمر وهو عن يمين النبى: بأبى أنت وأمى: واثنين؟ قال نبى الله، واثنين، رواه البزار ورجاله رجـال الصحيح .

وعن زهير ابن أبى علقمة قال: جاءت امرأة من الأنصار إلى رسول الله بابن لها، فقالت: يا رسول الله إنه قد مات لى ابنان سوى هذا، فقال رسول الله: لقد احتظرت من دون النار بحظار شديد، رواه البزار ورجاله ثقات .

وعن أبى ثعلبة الخشنى قال: توفى لى ولدان، فقلت: يا رسول الله توفى لى ولدان، فقال رسول الله: "من مات له ولدان أدخله الله الجنة بفضل رحمته إياهم "، رواه الطبرانى فى الكبير ورجاله رجال الصحيح

و فيمن مات له ولد واحد: عن جابر قال سمعت رسول الله يقول: من مات له ثـلاثه من الولد فاحتسبهم دخل الجنة، قال: قلنا: يا رسول الله واثنان؟ قال: واثنان، قال محمود فقلت لجابر أراكم لو قلتم واحدا لقال واحدا؟ قال: وأنا والله أظن ذاك رواه أحمد ورجاله ثقات

وعن قرة بن إياس أن رجلا كان يأتى النبى ومعه ابن له، فقال له النبى أتحبه؟ قال: نعم يا رسول الله، أحبك الله كما أحبه، ففقده النبى فقال: ما فعـل فلان بن فلان؟ قالوا: يا رسول الله مات، فقال النبى لأبيه: ألا تحب أن لا تأتى بابا من أبواب الجنة إلا وجدته ينتظرك؟ فقال رجل يا رسول الله أله خاصة أم لكلنا؟ قال: بل لكلكم، رواه أحمد ورجاله رجال الصحيح

وعن بعض أصحاب النبى أنه سمع النبى يقول: إنه يقال للولدان يوم القيـــامة: أدخلوا الجنة، فيقولون: يا رب حتى تدخل آباؤنا وأمهاتنا؟ قال: فيأبون، قال: فيقـول الله عز وجل: مالى أراهم محبنطئين؟ أدخلوا الجنة، قال: فيقولون: يارب آباؤنا؟ فيقول: أدخلوا الجنة أنتم وأباؤكم، رواه أحمد ورجاله ثقات .

وعن أبى هريرة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ما تعدون الرقوب فيكم؟ قالوا: الذى لا ولد له، قال: بل الذى لا فرط له، رواه أبو يعلى ورجاله رجال الصحيح[1] .

ذلكم أثر إخلاص العبودية والتوبة .

وقد تأتى النجاة بشفاعة الشافعين المأذونين:

ففى التخويف من النار لابن رجب:

فى الأحاديث الصحيحة أن الموحدين يمرون على الصراط فينجو منهم من ينجو، ويقع منهم من يقع فى النار، فإذا دخل أهل الجنة فقدوا من وقع من إخوانهم الموحـدين فى النار، فيسألون الله عز وجل إخراجهم منها، وفى هذا روى زيد بن

(١) الولد يشمل الابن والبنت .

أسلم عن عطاء بن يسار عن أبى سعيد الخدرى عن النبى صلى الله عليه وآله وسلم فى حديث طويل: قال " حتى إذا خلص المؤمنون من النار، فوالذى نفسى بيده ما من أحد منكم بأشد مناشدة لله فى استيفاء الحق.. من المؤمنين لله يوم القيامة لإخوانهم الذين فى النار، يقولون: ربنا إنهم كانوا يصومون معنا ويصلون ويحجون، فيقال لهم: أخرجوا من عرفتم، فتحرم صورهم على النار، فيخرجون خلقا كثيرا قد أخذت النار إلى أنصاف ساقيه، وإلى ركبتيه، فيقولون: ربنا ما بقى فيها أحد ممن أمرتنا به، فيقول لهم: ارجعوا فمن وجدتم فى قلبه مثقال دينار من خير فأخرجوه، فيخرجون خلقا كثيرا، ثم يقولون: ربنا لم نذر فيها ممن أمرتنا أحدا، فيقول: ارجعوا فمن وجدتم فى قلبه نصف مثقال دينار من خير فأخرجوه، فيخرجوه خلقا كثيرا،ثم يقولون: ربنا لم نذر فيها ممن أمرتنا بإخراجه أحدا فيقول ارجعوا فمن وجدتم فى قلبه مثقال ذرة من خير فأخرجوه فيخرجون خلقا كثيرا فيقولون ربنا لم نذر فيها خيرا، وكان أبو سعيد يقول: إن لم تصدقونى بهذا الحديث فاقرؤوا إن شئتم ﴿ **إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ وَإِن تَكُ حَسَنَةً يُضَٰعِفْهَا وَيُؤْتِ مِن لَّدُنْهُ أَجْرًا عَظِيمًا** ﴾ النساء ٤٠: يقول الإمام ابن رجب: خرجاه فى الصحيحين ولفظه لمسلم.

وتأتى النجاة من درب التوحيد:

فيقول الله عز وجل كما جاء فى بقية الحديث السابق: "شفعت الملائكة، وشفع النبيون، وشفع المؤمنون، ولم يبق إلا أرحم الراحمين، فيقبض قبضة من النار، فيخرج بها قوما لم يعملوا خيرا قط، قد عادوا حمما، فيلقيهم فى نهر فى أفواه الجنة، يقال له نهر الحياة، فيخرجون كما تخرج الحبة فى حميل السيل .. خرجاه فى الصحيحين ولفظه لمسلم

والمراد بقوله " لم يعملوا خيرا قط ": من أعمال الجوارح وإن كان أصل الإيمان معهم، وفقا لما جاء فى حديث أبى هريرة رضى الله عنه فيما جاء فى صحيح البخارى: أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: (قال رجل لم يعمل خيرا قط .. فإذا مات

فحرقوه، واذروا نصفه فى البر، ونصفه فى البحر، فوالله لئن قدر الله عليه ليعذبنه عذابا لا يعذبه أحدا من العالمين، فأمر الله البحر فجمع ما فيه، وأمر البر فجمع ما فيه، ثم قال: لم فعلت؟ قال: من خشيتك يارب، فغفر له) ووفقا لما جاء فى الحديث فى صحيح البخارى بسنده عن أنس بن مالك قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم (أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله فإذا قالوها وصلوا صلاتنا واستقبلوا قبلتنا وذبحوا ذبيحتنا فقد حرمت علينا دماؤهم وأموالهم **إلا بحقها** وحسابهم على الله)

ويشهد لهذا ما فى حديث أنس عن النبى صلى الله عليه وآله وسلم فى حديث الشفاعة قال رسول الله صلى الله عليه وسلم "فأقول يا رب ائذن لى فيمن يقول لا إله إلا الله" فيقول "وعزتى وجلالى وكبريائى وعظمتى لأخرجن من النار من قال لا إله إلا الله" خرجاه فى الصحيحين

وعند مسلم فيقول " ليس ذلك لك - أو ليس ذلك إليك - " وهذا يدل على أن الذين يخرجهم الله برحمته من غير شفاعة مخلوق هم أهل كلمة التوحيد، الذين لم يعملوا معها خيرا قط بجوارحهم والله أعلم

وروى أبو الهيثم عن أبى سعيد الخدرى عن النبى صلى الله عليه وآله وسلم قال: يوضع الصراط بين ظهرانى جهنم عليه حسك كحسك السعدان، ثم يستجيز الناس، فناج مسلم ومجروح به ناج، ومحتبس منكوس فيها، فإذا فرغ الله من القضاء بين العباد، وتفقد المؤمنون رجالا فى الدنيا كانوا يصلون بصلاتهم، ويزكون زكاتهم، ويصومون صومهم ويحجون حجهم، ويغزون غزوهم، فيقولون: أى ربنا عباد من عبادك، كانوا معنا فى الدنيا يصلون بصلاتنا، ويزكون زكاتنا، ويصومون صومنا، ويحجون حجنا، ويغزون غزونا ولا نراهم، فيقول عز وجل: اذهبوا إلى النار فمن وجدتموه فيها فأخرجوه، قال: فيخرجونهم وقد أخذتهم النار على قدر أعمالهم، فمنهم من أخذته إلى قدميه، ومنهم من أخذته إلى ركبتيه، ومنهم من أخذته إلى أزرته، ومنهم من أخذته إلى ثديه، ومنهم من أخذته إلى عنقه، ولم تغْشَ الوجوه، قال

فيستخرجونهم، ثم يطرحون فى ماء الحياة، قيل: يا نبى الله وما ماء الحياة؟ قال: غسل أهل الجنة، قال: فينبتون فيها كما تنبت الزرعة فى غثاء السيل، ثم تشفع الأنبياء فى كل من كان يشهد أن لا إله إلا الله مخلصا فيستخرجونهم منها، ثم يتحنن الله برحمته على من فيها فما يترك فيها عبدا فى قلبه مثقال ذرة من الإيمان إلا أخرجه منها، خرجه الحاكم، وقال صحيح الإسناد .

وخرجاه فى الصحيحين من حديث مالك عن عمرو بن يحيى المازنى عن أبيه عن أبى سعيد الخدرى عن النبى صلى الله عليه وآله وسلم قال: "يدخل أهل الجنة وأهل النار النار، ثم يقول الله عز وجل: أخرجوا من كان فى قلبه مثقال ذرة أو حبة من خردل من إيمان، فيخرجون منها، قد اسودوا، فيلقون فى نهر الحياة - أو الحياء شك مالك - فينبتون كما تنبت الحبة فى جانب السيل، ألم تر أنها تخرج صفراء ملتوية، ولفظه للبخارى .

وعند مسلم " فيخرجون منها حمما قد امتحشوا " .

وفى الصحيحين أيضا عن الزهرى عن عطاء بن يسار عن أبى هريرة عن النبى صلى الله عليه وآله وسلم قال " يجمع الله الناس يوم القيامة، فذكر الحديث بطوله، وفيه ذكر جواز الناس على الصراط، ثم قال "حتى إذ فرغ الله من القضاء بين العباد، وأراد أن يخرج برحمته من أراد من أهل الكبائر من النار، أمر الملائكة أن يخرجوا من النار من كان لا يشرك بالله شيئا ممن دخل النار، يعرفون بأثر السجود، تأكل النار ما من ابن آدم إلا أثر السجود، حرم الله على النار أن تأكل أثر السجود، فيخرجون من النار، قد امتحشوا فيصب عليهم ماء الحياة، فينبتون منه كما تنبت الحبة فى حميل السيل " وذكر بقية الحديث

وخرج مسلم من حديث يزيد الفقيرعن جابر قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم " إن قوما يخرجون من النار يحترقون فيها إلا دارة وجوههم حتى يدخلوا الجنة ".

وخرج أيضا من حديث أبى نضرة عن أبى سعيد عن النبى صلى الله عليه وآله

وسلم قال:" أما أهل النار الذين هم أهلها فلا يموتون فيها ولا يحيون، ولكن ناس أصابتهم النار بذنوبهم - أو قال بخطاياهم - فأماتهم الله إماتة، حتى إذا كانوا فحما أذن فى الشفاعة، فجيء بهم ضبابير ضبابير،فبثوا على أنهار الجنة، ثم قيل لأهل الجنة أفيضوا عليهم فينبتون نبات الحبة فى حميل السيل "

قال بعض العلماء: وظاهر الحديث يدل على أن هؤلاء يموتون حقيقة، وتفارق أرواحهم أجسادهم، ويرى بعضهم أن المراد إماتة ما كما يوحى بذلك قوله صلى الله عليه وسلم (أماته إماتة)، أى نوع إماتة والله اعلم .

ويدل على ذلك ما خرجه البزار من حديث عبد الله بن رجاء حدثنا سعيد ابن مسلمة أخبرنى موسى بن جبير عن أبى أمامة بن سهل عن أبى هريرة عن النبى صلى الله عليه وآله وسلم قال "إن أدنى أهل الجنة حظا - أو نصيبا - قوم يخرجهم الله من النار، فيرتاح لهم الرب تعالى إنهم كانوا لا يشركون بالله شيئا، فينبذون بالعراء، فينبتون كما تنبت البقلة، حتى إذا دخلت الأرواح أجسادها قالوا: ربنا كما أخرجتنا من النار وأرجعت الأرواح إلى أجسادها فاصرف وجوهنا عن النار فتصرف وجوههم عن النار " .

وروينا – والكلام للحافظ ابن رجب - من طريق محمد بن معاوية حدثنا حازم عن الحسن قال: أهل التوحيد فى النار لا يقيدون، فتقول الخزنة بعضهم لبعض: ما بال هولاء يقيدون وهؤلاء لا يقيدون؟ فناداهم مناد: إن هؤلاء كانوا يمشون فى ظلام الليل إلى المساجد .

وقال مروان بن معاوية عن مالك بن أبى الحسن عن الحسن قال " يخرج رجل من النار بعد ألف عام " قال الحسن " ليتنى ذلك الرجل "

ذلكم أثر الإخلاص فى العبادة، أوالتوبة .

وتأتى النجاة من درب حسن الظن بالله .

ففى التخويف من النار أيضا: قال أحمد بن أبى الحوارى دخلت على أبى سليمان، وهو يبكى، فقلت: ما يبكيك؟ قال: لئن طالبنى بذنوبى لأطالبنه بعفوه،

ولئن طالبنى ببخلى لأطالبنه بجوده، ولئن أدخلنى النار لأخبرن أهل النار أنى كنت أحبه

وروى ابن أبى الدنيا فى كتاب حسن الظن بالله تعالى، بإسناده عن على بن بكار، أنه سئل عن حسن الظن بالله: قال أن لا يجمعك والفجار فى دار واحدة .

وعن سليمان بن الحكم بن عوانة أن رجلا دعا بعرفات فقال: لا تعذبنا بالنار بعد أن أسكنت توحيدك قلوبنا، قال: ثم بكى وقال: ما أخالك تفعل بعفوك؟ ثم بكى، وقال: ولئن فعلت فبذنوبنا، لا تجمعن بيننا وبين قوم ظالمين عاديناهم فيك. وعن حكيم بن جابر قال: قال إبراهيم عليه السلام: اللهم لا تشرك من كان يشرك بك ومن كان لا يشرك بك .

قال ابن أبى الدنيا: وحدثنى أبو حفص الصيرفى أن عمر بن الخطاب رضى الله عنه كان إذا تلا ﴿ وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لَا يَبْعَثُ اللَّهُ مَن يَمُوتُ ﴾ النحل ٣٨ قال: ونحن نقسم بالله جهد أيماننا ليبعثن الله من يموت، أتراك تجمع بين القسمين فى دار واحدة؟ ثم بكى أبو حفص بكاء شديدا .

وروى أبو نعيم بإسناده عن عون بن عبد الله قال: ما كان الله لينقذنا من شر ثم يعيدنا فيه ﴿ وَكُنتُمْ عَلَىٰ شَفَا حُفْرَةٍ مِّنَ النَّارِ فَأَنقَذَكُم مِّنْهَا ﴾ آل عمران ١٠٣، وما كان الله ليجمع بين أهل القسمين فى النار ﴿ وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لَا يَبْعَثُ اللَّهُ مَن يَمُوتُ ﴾ النحل ٣٨، ونحن نقسم بالله جهد إيماننا ليبعثن الله من يموت

وقال محمد بن إسحاق السراج حدثنا حماد بن المؤمل الكلبى حدثنى بعض أصحابنا عن ابن السماك قال لما طلبنى هارون الرشيد قال: تكلم، وادع . فدعوت بدعاء أعجبه، وقلت فى دعائى: اللهم إنك قلت ﴿ وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لَا يَبْعَثُ اللَّهُ مَن يَمُوتُ ﴾ اللهم إنا نقسم بالله جهد إيماننا لتبعثن من يموت، أفتراك يا رب تجمع بين أهل القسمين فى مكان واحد؟ وهارون يبكي

وتأتى النجاة من أفق الرحمة المطلقة لمن يتوجه إليه سبحانه .

وإنها لرحمة الخالق بما صنعت يداه من عباده الراجين

فمن حديث عمر بن الخطاب رضى الله عنه مما رواه الشيخان: أنه قدم على النبى صلى الله عليه وسلم، فإذا امرأة من السبى قد تحلب ثديها تسقى، إذ وجدت صبيا فى السبى أخذته فألصقته ببطنها وأرضعته، فقال النبى صلى الله عليه وسلم لنا " أترون هذه طارحة ولدها فى النار؟ قلنا: لا وهى تقدر على ألا تطرحه، فقال: لله أرحم بعباده من هذه بولدها " متفق عليه .

وفى التخويف من النار بسنده عن أنس، قال: مر النبى ونفر من أصحابه وصبى فى الطريق، فلما رأت أم الصبى القوم خشيت على ولدها أن يوطأ، فأقبلت تسعى، وتقول ابنى ابنى، وسعت فأخذته، فقال القوم: يا رسول الله ما كانت هذه لتلقى ابنها فى النار، قال فخفضهم النبى وقال: ولا والله ما يلقى حبيبه فى النار. رواه أحمد والبزار بنحوه وأبو يعلى ورجالهم رجال الصحيح .

وعن عمر بن الخطاب رضى الله عنه أنه قال: بلغنى أن رسول الله كان فى بعض مغازيه، فبينما هم يسيرون إذ أخذوا فرخ طير، فأقبل أحد أبويه حتى سقط فى أيدى الذى أخذه، فقال رسول الله: ألا تعجبون لهذا الطير أخذ فرخه فأقبل حتى سقط فى ايديهم؟ والله لله أرحم بخلقه من هذا الطير بفرخه. رواه البزار من طريقين ورجال إحداهما رجال الصحيح

وعن ابن مسعود أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: يكون قوم فى النار ما شاء الله أن يكونوا، ثم يرحمهم الله فيخرجهم منها، فيكونون فى أدنى الجنة فيغتسلون فى نهر يقال له الحيوان، يسميهم أهل الجنة الجهنميين، لو ضاف أحدهم أهل الجنة لعرسهم وأطعمهم وسقاهم ولحفهم، ولا أظنه إلا قال ولزوجهم، لا ينقصه ذلك شيئا. رواه أحمد وأبو يعلى ورجالهما رجال الصحيح غير عطاء بن السائب وهو ثقة ولكنه اختلط .

وعن أبى سعيد وأبى هريرة قالا: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: آخر من

يخرج من النار رجلان، يقول الله لأحدهما: يا ابن آدم ما أعددت هذا اليوم؟ هل عملت خيرا قط؟ أو رجوتنى؟ فيقول: لا يا رب، فيؤمر به إلى النار وهو أشد أهل النار حسرة، ويقول للآخر: هل عملت خيرا قط؟ أو رجوتنى؟ فيقول: نعم يا رب،، كنت أرجو إن أخرجتنى أن لا تعيدنى فيها، وهو آخر من يدخل الجنة. رواه أحمد، والبزار وزاد "هل خفتنى" ورجاله رجال الصحيح غير على بن زيد وهو حسن الحديث

وعن أنس بن مالك عن النبى صلى الله عليه وسلم: أن عبدا لينادى فى النار ألف سنة: يا حنان يا منان، قال: فيقول الله لجبريل عليه السلام: اذهب فائتنى بعبدى هذا فينطلق جبريل، فيجد أهل النار منكبين يبكون، فيرجع إلى ربه عز وجل فيخبره، فيقول: ائتنى به فإنه فى مكان كذا وكذا، فيجيء به فيوقفه على ربه عز وجل، فيقول: يا عبدى كيف وجدت مكانك ومقيلك؟ فيقول: يا رب شر مكان وشر مقيل، فيقول: ردوا عبدى، فيقول: يا رب ما كنت أرجو إذا أخرجتنى منها أن تعيدنى فيها، فيقول: دعوا عبدى. رواه أحمد وأبو يعلى ورجالهما رجال الصحيح غير أبى ظلال وضعفه الجمهور ووثقه ابن حبان.

وعن ابن عباس قال: قال رسول الله: إن الله عز وجل خلق مائة رحمة، رحمة منها قسمها بين الخلائق، وتسعة وتسعين إلى يوم القيامة. رواه الطبرانى والبزار وإسنادهما حسن

وعن الحسن يعنى البصرى قال: بلغنى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: (إن لله مائة رحمة، وإنه قسم رحمة واحدة بين أهل الأرض، فوسعتهم إلى آجالهم، وادخر عنده تسعة وتسعين لأوليائه يوم القيامة)

وعن أبى هريرة عن النبى صلى الله عليه وسلم قال مثل ذلك، رواه والذى قبله أحمد، ورجال الجميع رجال الصحيح

وعن معاوية بن حيدة عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال: (إن الله عز وجل خلق مائة رحمة فرحمة بين خلقه يتراحمون بها وادخر لأوليائه تسعة وتسعين). رواه الطبرانى وفيه مخيسر بن تميم وهو مجهول وبقية رجاله ثقات

وعن عبادة بن الصامت قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم (قسم ربنا رحمته مائة جزء، فأنزل منها جزءا فى الأرض، فهو الذى يتراحم به الناس والطير والبهائم، وبقيت عنده مائة رحمة إلا رحمة واحدة لعباده يوم القيامة) رواه الطبرانى وإسحق بن يحيى لم يدرك عبادة وبقية رجاله رجال الصحيح غير إسحق بن يحيى.

وعن أبى سعيد الخدرى قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم (لو تعلمون قدر رحمة الله لاتكلتم) أحسبه قال (عليها) رواه البزار وإسناده حسن.

فى صحيح البخارى بسنده عن الزهرى فى حديث طويل عن أبى هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال فى حديث طويل: (حتى إذا أراد الله رحمة من أراد من أهل النار أمر الله الملائكة أن يخرجوا من كان يعبد الله، فيخرجونهم ويعرفونهم بآثار السجود، وحرم الله على النار أن تأكل أثر السجود، فيخرجون من النار، فكل ابن آدم تأكله النار إلا أثر السجود، فيخرجون من النار، قد امتحشوا، فيصب عليهم ماء الحياة، فينبتون كما تنبت الحبة فى حميل السيل، ثم يفرغ الله من القضاء بين العباد، ويبقى رجل بين الجنة والنار، وهو آخر أهل النار دخولا الجنة مقبل بوجهه قبل النار، فيقول: يا رب اصرف وجهى عن النار، قد قشبنى ريحها وأحرقنى ذكاؤها، فيقول: هل عسيت إن فعل ذلك بك أن تسأل غير ذلك؟ فيقول: لا وعزتك، فيعطى الله ما يشاء من عهد وميثاق، فيصرف الله وجهه عن النار، فإذا أقبل به على الجنة رأى بهجتها سكت ما شاء الله أن يسكت، ثم قال: يا رب قدِّمنى عند باب الجنة، فيقول الله له: أليس قد أعطيت العهود والميثاق أن لا تسأل غير الذى كنت سألت؟ فيقول: يا رب، لا أكون أشقى خلقك، فيقول: فما عسيت إن أعطيت ذلك أن لا تسأل غيره؟ فيقول: لا وعزتك لا أسأل غير ذلك، فيعطى ربه ما شاء من عهد وميثاق، فيقدمه إلى باب الجنة، فإذا بلغ بابها فرأى زهرتها وما فيها من النضرة والسرور فيسكت ما شاء الله أن يسكت، فيقول: يا رب أدخلنى الجنة فيقول الله: ويحك يا ابن آدم ما أغدرك، أليس قد أعطيت العهد والميثاق أن لا تسأل غير الذى أعطيت؟ فيقول: يا رب لا تجعلنى أشقى خلقك، فيضحك الله عز وجل

منه، ثم يأذن له فى دخول الجنة، فيقول: تمن، فيتمنى، حتى إذا انقطعت أمنيته قال الله عز وجل: من كذا وكذا، أقبل يذكره ربه، حتى إذا انتهت به الأمانى قال الله تعالى: لك ذلك ومثله معه. قال أبو سعيد الخدرى لأبى هريرة رضى الله تعالى عنهما: إن رسول الله قال: قال الله: لك ذلك وعشرة أمثاله، قال أبو هريرة لم أحفظ من رسول الله إلا قوله لك ذلك ومثله معه، قال أبو سعيد إنى سمعته يقول ذلك لك وعشرة أمثاله .

وإذا كان الإنذار بمتعلقاته يوجه أنظار البشر إلى خطر النار ليخلصوا أنفسهم منها فإن شذرات من أوصاف الجنة تجذب إليها - من بَعد - وجدان عباد الله المخلَصين ليكون بها نجاتهم من النار:

يقول تعالى فى تبشير المؤمنين ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُم مِّنَّا ٱلْحُسْنَىٰٓ أُوْلَـٰٓئِكَ عَنْهَا مُبْعَدُونَ ﴿١٠١﴾ لَا يَسْمَعُونَ حَسِيسَهَا ۖ وَهُمْ فِى مَا ٱشْتَهَتْ أَنفُسُهُمْ خَـٰلِدُونَ ﴿١٠٢﴾ لَا يَحْزُنُهُمُ ٱلْفَزَعُ ٱلْأَكْبَرُ وَتَتَلَقَّىٰهُمُ ٱلْمَلَـٰٓئِكَةُ هَـٰذَا يَوْمُكُمُ ٱلَّذِى كُنتُمْ تُوعَدُونَ ﴾ ١٠٣ الأنبياء

ويقول تعالى ﴿ مَن جَآءَ بِٱلْحَسَنَةِ فَلَهُۥ خَيْرٌ مِّنْهَا وَهُم مِّن فَزَعٍ يَوْمَئِذٍ ءَامِنُونَ ﴾ ٨٩ النمل.

ويقول تعالى: ﴿ إِلَّا عِبَادَ ٱللَّهِ ٱلْمُخْلَصِينَ ﴿٤٠﴾ أُوْلَـٰٓئِكَ لَهُمْ رِزْقٌ مَّعْلُومٌ ﴿٤١﴾ فَوَٰكِهُ ۖ وَهُم مُّكْرَمُونَ ﴿٤٢﴾ فِى جَنَّـٰتِ ٱلنَّعِيمِ ﴿٤٣﴾ عَلَىٰ سُرُرٍ مُّتَقَـٰبِلِينَ ﴿٤٤﴾ يُطَافُ عَلَيْهِم بِكَأْسٍ مِّن مَّعِينٍۭ ﴿٤٥﴾ بَيْضَآءَ لَذَّةٍ لِّلشَّـٰرِبِينَ ﴿٤٦﴾ لَا فِيهَا غَوْلٌ وَلَا هُمْ عَنْهَا يُنزَفُونَ ﴿٤٧﴾ وَعِندَهُمْ قَـٰصِرَٰتُ ٱلطَّرْفِ عِينٌ ﴿٤٨﴾ كَأَنَّهُنَّ بَيْضٌ مَّكْنُونٌ ﴾ ٤٠-٤٩ الصافات

ويقول تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلْأَبْرَارَ لَفِى نَعِيمٍ ﴿٢٢﴾ عَلَى ٱلْأَرَآئِكِ يَنظُرُونَ ﴿٢٣﴾ تَعْرِفُ فِى وُجُوهِهِمْ نَضْرَةَ ٱلنَّعِيمِ ﴿٢٤﴾ يُسْقَوْنَ مِن رَّحِيقٍ مَّخْتُومٍ ﴿٢٥﴾ خِتَـٰمُهُۥ مِسْكٌ ۚ وَفِى ذَٰلِكَ فَلْيَتَنَافَسِ ٱلْمُتَنَـٰفِسُونَ ﴿٢٦﴾ وَمِزَاجُهُۥ مِن تَسْنِيمٍ ﴿٢٧﴾ عَيْنًا يَشْرَبُ بِهَا ٱلْمُقَرَّبُونَ ﴾ ٢٢ - ٢٨ المطففين .

ويقول تعالى: ﴿ وَلِمَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِۦ جَنَّتَانِ ﴿٤٦﴾ فَبِأَىِّ ءَالَآءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ

﴿٤٧﴾ ذَوَاتَآ أَفْنَانٍ ﴿٤٨﴾ فَبِأَيِّ ءَالَآءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ ﴿٤٩﴾ فِيهِمَا عَيْنَانِ تَجْرِيَانِ ﴿٥٠﴾ فَبِأَيِّ ءَالَآءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ ﴿٥١﴾ فِيهِمَا مِن كُلِّ فَٰكِهَةٍ زَوْجَانِ ﴿٥٢﴾ فَبِأَيِّ ءَالَآءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ ﴿٥٣﴾ مُتَّكِـِٔينَ عَلَىٰ فُرُشٍۭ بَطَآئِنُهَا مِنْ إِسْتَبْرَقٍ ۚ وَجَنَى ٱلْجَنَّتَيْنِ دَانٍ ﴿٥٤﴾ فَبِأَيِّ ءَالَآءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ ﴿٥٥﴾ فِيهِنَّ قَٰصِرَٰتُ ٱلطَّرْفِ لَمْ يَطْمِثْهُنَّ إِنسٌ قَبْلَهُمْ وَلَا جَآنٌّ ﴿٥٦﴾ فَبِأَيِّ ءَالَآءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ ﴿٥٧﴾ كَأَنَّهُنَّ ٱلْيَاقُوتُ وَٱلْمَرْجَانُ ﴿٥٨﴾ فَبِأَيِّ ءَالَآءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ ﴿٥٩﴾ هَلْ جَزَآءُ ٱلْإِحْسَٰنِ إِلَّا ٱلْإِحْسَٰنُ ﴿٦٠﴾ فَبِأَيِّ ءَالَآءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ ﴿٦١﴾ وَمِن دُونِهِمَا جَنَّتَانِ ﴿٦٢﴾ فَبِأَيِّ ءَالَآءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ ﴿٦٣﴾ مُدْهَآمَّتَانِ ﴿٦٤﴾ فَبِأَيِّ ءَالَآءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ ﴿٦٥﴾ فِيهِمَا عَيْنَانِ نَضَّاخَتَانِ ﴿٦٦﴾ فَبِأَيِّ ءَالَآءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ ﴿٦٧﴾ فِيهِمَا فَٰكِهَةٌ وَنَخْلٌ وَرُمَّانٌ ﴿٦٨﴾ فَبِأَيِّ ءَالَآءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ ﴿٦٩﴾ فِيهِنَّ خَيْرَٰتٌ حِسَانٌ ﴿٧٠﴾ فَبِأَيِّ ءَالَآءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ ﴿٧١﴾ حُورٌ مَّقْصُورَٰتٌ فِى ٱلْخِيَامِ ﴿٧٢﴾ فَبِأَيِّ ءَالَآءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ ﴿٧٣﴾ لَمْ يَطْمِثْهُنَّ إِنسٌ قَبْلَهُمْ وَلَا جَآنٌّ ﴿٧٤﴾ فَبِأَيِّ ءَالَآءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ ﴿٧٥﴾ مُتَّكِـِٔينَ عَلَىٰ رَفْرَفٍ خُضْرٍ وَعَبْقَرِىٍّ حِسَانٍ ﴿٧٦﴾ فَبِأَيِّ ءَالَآءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ ﴿٧٧﴾ تَبَٰرَكَ ٱسْمُ رَبِّكَ ذِى ٱلْجَلَٰلِ وَٱلْإِكْرَامِ﴾ ٤٦ - ٧٨ الرحمن

نعيم الجنة ماديا وروحيا

وإذا كان بعض المتفيهقين من المبشرين والمستشرقين وغيرهم يصطنع لهجة التعالى على هذه الأنواع من النعيم بينما هو فى حياته الشخصية عبدَ الدينار والدرهم والملذات الحسية، يسعى إليها ويقتنصها كلما أمكنه، فإننا بعد أن نسجل بذلك صدور هذه اللهجة عن موقف نفاقى مكشوف، نشير إلى ما جاء بالعقيدة الإسلامية من أن هذه الأنواع من النعيم ليس السقف لأنواع النعيم فى الآخرة، إنما هى لمن يطلبها، تحريرا لهم من أى شعور بالحرمان ذاقوه من قبل، تصديقا لقوله تعالى: ﴿وَأَمْدَدْنَٰهُم بِفَٰكِهَةٍ وَلَحْمٍ مِّمَّا يَشْتَهُونَ﴾ ٢٢ الطور، ولقوله تعالى: ﴿وَفَٰكِهَةٍ مِّمَّا يَتَخَيَّرُونَ ﴿٢٠﴾ وَلَحْمِ طَيْرٍ مِّمَّا يَشْتَهُونَ﴾ ٢١ الواقعة، ولقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْمُتَّقِينَ فِى ظِلَٰلٍ وَعُيُونٍ ﴿٤١﴾ وَفَوَٰكِهَ مِمَّا يَشْتَهُونَ﴾ ٤٢ المرسلات ولقوله تعالى: ﴿وَهُمْ فِى مَا ٱشْتَهَتْ أَنفُسُهُمْ خَٰلِدُونَ﴾ ١٠٢ الأنبياء، ولقوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِيهَا مَا تَشْتَهِىٓ

أنفُسُكُمْ وَلَكُمْ فِيهَا مَا تَدَّعُونَ ﴾ ٣١ فصلت، ولقوله تعالى: ﴿ وَفِيهَا مَا تَشْتَهِيهِ ٱلْأَنفُسُ وَتَلَذُّ ٱلْأَعْيُنُ ﴾ ٧١ الزخرف .

ومع ذلك فإن هذه الأنواع من النعيم إنما تأتى هكذا فى ظاهرها- تأنيسا لطالبيها- ولكنها عند التناول يجدونها من نوع نعيم الجنة، لا من نوع نعيم الدنيا، وهو شيء مختلف، وذلك معنى قوله تعالى: (قالوا هذا الذى رزقنا من قبل وأوتوا به متشابها) ٢٥ البقرة، مضموما إليه قوله صلى اله عليه وسلم فيما رواه الترمذى بسننه، بسنده عن أبى هريرة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (يقول الله تعالى: أعددت لعبادى الصالحين مالا عين رأت، ولا أذن سمعت، ولا خطر على قلب بشر، واقرؤوا إن شئتم " فلا تعلم نفس ما أخفى لهم من قرة أعين جزاء بما كانوا يعلمون ") قال أبو عيسى هذا حديث حسن صحيح

رؤية الله تعالى

وليس ذاك هو السقف

ولكن تأتى ذروة النعيم فى رؤية الله تعالى

يقول تعالى: ﴿ وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ۝ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴾ ٢٢ – ٢٣ القيامة

ولا يصح تأويل ناظرة بمنتظرة كما يفعل بعض المتكلمين لأن النظر بمعنى الانتظار يتعلق بالقلب والخاطر لا بالعين كما فى الآية كما يشير إليه قوله تعالى (وجوه ..).

ولقوله تعالى: ﴿ لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا ٱلْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ ﴾: وفى تفسيره لهذه الآية نقل الإمام القرطبى ما رواه مسلم بسنده عن صهيب رضى الله عنه، عن النبى صلى الله عليه وسلم مرفوعا أنه قال: (إذا دخل أهل الجنة الجنة يقول الله تعالى: تريدون شيئا أزيدكم؟ فيقولون: ألم تبيض وجوهنا؟ ألم تدخلنا الجنة وتنجنا من النار؟ قال: فيكشف الحجاب، فما أعطوا شيئا أحب إليهم من النظر إلى ربهم عز وجل) وفى رواية (وزاد: ثم تلا هذه الآية ﴿لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا ٱلْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ﴾) يونس٢٦

ولقوله تعالى ﴿ كَلَّآ إِنَّهُمْ عَن رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوبُونَ ﴾ يقول الإمام الشافعى: "لما حجب الكفار فى السخط دل على أن أولياءه يرونه فى الرضا "

وفى صحيح البخارى بسنده عن الزهرى فى حديث طويل قال: أخبرنى سعيد بن المسيب وعطاء بن يزيد الليثى أن أبا هريرة أخبرهما أن الناس قالوا: يا رسول الله هل نرى ربنا يوم القيامة؟ قال: هل تمارون فى القمر ليلة البدر ليس دونه حجاب؟ قالوا: لا يا رسول الله. قال: فهل تمارون فى الشمس ليس دونها سحاب؟ قالوا: لا، قال: فإنكم ترونه كذلك.

وتشبيه الرؤية برؤية البدر والشمس من حيث الوضوح التام والتجلى الكامل الذى لا شك فيه ولا ريب.

ومنها قوله تعالى: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَـٰرُ وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَـٰرَ﴾ هذا يبين أن جميع الأبصار لا تدركه ومفهومه أن بعضها يدركه "[1]

ويفرق بعضهم بين الرؤية فهى جائزة، والإدراك فهو لا يجوز، للفرق بينهما من حيث إن الرؤية لا تقتضى الإحاطة، والإدراك يقتضيه [2]

وفى بصائر ذوى التمييز للفيروزابادى (تسمى الرؤية إدراكا إذا أحاط البصر بالمرئى بجميع حدوده)

وعن ابن عباس فى تفسير الآية: لا يحيط بصر أحد بالمِلك.

وهذه الرؤية مجمع عليها عند أهل السنة فى الجملة، وإن اختلف العلماء فى بعض جزئياتها وأفرادها ومكانها.

والحق أنه يستوى فى ذلك الرجل والمرأة لعموم النص.

ويقول الإمام الغزالى: (إن الله تعالى مع كونه منزها عن الصورة والمقدار مقدسا عن الجهات والأقطار .. مرئى بالعين والأبصار، فى الدار الآخرة دار القرار)[3]

---

(١) التبصير فى الدين لأبى المظفر الإسفرايينى ت ٤٧١، بتعليق الشيخ محمد بن زاهد بن الحسن الكوثرى ط مطبعة الأنوار عام ١٩٤٠ م ص ٩٤

(٢) فى لسان العرب: الدَّرَك اللحاق، والدَّرَك اسم من الإدراك، مثل اللُّحَق، والدَّرْك اللحاق والوصول إلى الشيء، والدراك: لحاق الفرس الوحش، وفرس دَرَك الطريدة يدركها، والدريكة الطريدة، والمتدارَكة غير المتواترة، والمتواتر الشيء الذى يكون هنيهة ثم يجيء الآخر، فإذا تتابعت فليست متواترة، والدَّرْك والدَّرَكُ أقصى قعر الشيء، وقال أبو عدنان: يقال: أدركوا الركية إدراكا، ودَرَك الركية قعرها الذى أدرك فيه الماء. اهـ

(٣) كتاب العقائد من كتاب إحياء علوم الدين

لقد جاء عن بعض الصحابة رضى الله عنهم كما نقل القرطبى عن المبارك متصلا أن أبا موسى الأشعرى رضى الله عنه قال على منبر البصرة: إن الله عز وجل يبعث ملكا إلى أهل الجنة فيقول: هل أنجزكم الله وعده؟ فينظرون الحلى والحلل والآثار والأنهار والأزواج المطهرة فيقولون: نعم قد أنجزنا الله ما وعدنا فيقول الملك: هل أنجزكم وعدكم؟ ثلاث مرات، فلا يفقدون شيئا مما وعدوا فيقولون: نعم فيقول قد بقى لكم شيء، عن الله تعالى يقول: ﴿ لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا۟ ٱلْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ ﴾ يونس ٢٦، ألا إن الحسنى الجنة، والزيادة النظر إلى الله تعالى.[١] ومن هنا سمى يوم الجمعة فى الجنة يوم المزيد لما يحدث فيه للمؤمنين من رؤية الله تعالى .

وفى مسند الإمام الشافعى رضى الله عنه عن عبد الله بن عمير أنه سمع أنس بن مالك يقول: أتى جبريل بمرآة بيضاء فيها وكتة إلى النبى صلى الله عليه وسلم، فقال النبى صلى الله عليه وسلم: ما هذه؟ قال: هذه الجمعة فضلت بها أنت وأمتك، فالناس لكم فيها تبع، اليهود والنصارى، ولكم فيها خير، وفيها ساعة لا يوافقها مؤمن يدعو الله تعالى بخير إلا استجيب له، وهو عندنا "يوم المزيد" قال النبى صلى الله عليه وسلم: يا جبريل ما يوم المزيد؟ قال: إن ربك اتخذ فى الفردوس واديا أفيح، فيه كثب مسك فإذا كان يوم الجمعة أنزل الله ما شاء من ملائكته وحوله منابر من نور، عليها مقاعد النبيين، وحف تلك المنابر بمنابر من ذهب، مكللة بالياقوت والزبرجد، عليها الشهداء والصديقون فجلسوا من ورائهم على تلك الكثب، فيقول الله لهم: أنا ربكم قد صدقتكم وعدى، فسلونى أعطكم، فيقولون: ربنا نسألك رضوانك، فيقول قد رضيت عنكم، ولكم على ما تمنيتم، ولدى مزيد، فهم يحبون يوم الجمعة لما يعطيهم فيه، ربهم من الخير وهو اليوم الذى استوى فيه ربكم على العرش وفيه خلق آدم وفيه تقوم الساعة اهـ .

والله أعلم .

---

(١) أنظر شرح الغنيمى للعقيدة الطحاوية ص ٧٠-٧١

الباب الخامس

الأسماء والأحكام

حقيقة الإيمان

(فى مسند الإمام أحمد بن حنبل بسنده عن عبد الله بن عباس قال: جلس رسول الله صلى الله عليه وسلم مجلسا له، فأتاه جبريل عليه السلام فجلس بين يدى رسول الله صلى الله عليه وسلم، واضعا كفيه على ركبتى رسول الله صلى الله عليه وسلم.

فقال: يا رسول الله حدثنى ما الإسلام؟

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: الإسلام أن تسلم وجهك لله، وتشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأن محمدا عبده ورسوله .

قال: فإذا فعلت ذلك فأنا مسلم؟

قال: إذا فعلت ذلك فقد أسلمت

قال: يا رسول الله فحدثنى ما الإيهان

قال: الإيهان أن تؤمن بالله، واليوم الآخر، والملائكة، والكتاب، والنبيين، وتؤمن بالموت، وبالحياة بعد الموت، وتؤمن بالجنة والنار، والحساب، والميزان، وتؤمن بالقدر كله خيره وشره .

قال: فإذا فعلت ذلك فقد آمنت؟

قال: إذا فعلت ذلك فقد آمنت.

قال: يا رسول الله حدثنى ما الإحسان؟

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: الإحسان أن تعمل لله كأنك تراه فإنك إن لم تره فإنه يراك .

قال: يا رسول الله فحدثنى متى الساعة .

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: سبحان الله، فى خمس من الغيب لا يعلمهن إلا هو: [إن الله عنده علم الساعة وينزل الغيث ويعلم ما فى الأرحام وما تدرى نفس ماذا تكسب غدا وما تدرى نفس بأى أرض تموت إن الله عليم خبير] ولكن إن شئت حدثتك بمعالم لها دون ذلك .

قال: أجل يا رسول الله فحدثنى .

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: إذا رأيت الأمة ولدت ربتها - أو ربها - ورأيت أصحاب الشاء تطاولوا بالبنيان، ورأيت الحفاة الجياع العالة كانوا رؤوس الناس، فذلك من معالم الساعة وأشراطها

قال يا رسول الله: ومن أصحاب الشاء والحفاة الجياع العالة

قال: العرب

وفى صحيح البخارى مثله بسنده عن أبى هريرة رضى الله عنه غير أنه قدم السؤال عن الإيمان، ولم يحدد من الحفاة العراة .

لقد كانت كلماته صلى الله عليه وسلم كما جاءت فى الحديث: أولا: عن الإسلام أن تسلم وجهك لله، ثم عن أعمال الجوارح الناتجة عن إسلام الوجه، ثم عما يقتضيه ذلك من عقد القلب على مفردات الإيمان، ثم إحسان العمل فى ذلك كله

وكانت كلماته حول الموضوع فى ممارسته للدعوة متنوعة بتنوع السائلين وظروفهم النفسية

ومن الأمثلة على ذلك ما جاء عن سفيان بن عبد الله الثقفى قال: قلت يا رسول الله قل لى فى الإسلام قولا لا أسأل عنه أحدا بعدك قال: " قل آمنت بالله ثم استقم" أخرجه مسلم فى باب جامع أوصاف الإسلام من كتاب الإيمان، وأخرجه النسائى والترمذى وقال حسن صحيح .

ومن أمثلة هذا التنوع قوله صلى الله عليه وسلم " ثلاثة من كن فيه وجد حلاوة الإيمان: أن يكون الله ورسوله أحب إليه مما سواهما، وأن يحب المرء لا يحبه إلا لله، وأن يكره أن يعود إلى الكفر كما يكره أن يقذف به فى النار " أخرجه الخمسة

وقوله: " المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده، والمؤمن من أمنه الناس إلى دمائهم " أخرجه الترمذى والنسائى .

وقوله لرجل سأله " أى الإسلام خير؟ قال: تطعم الطعام،وتقرأ السلام على من عرفت ومن لم تعرف " أخرجه الشيخان والنسائى

ومن ذلك أيضا قوله: " إذا رأيتم الرجل يعتاد المساجد فاشهدوا له بالإيمان فإن الله تعالى يقول " إنما يعمر مساجد الله من آمن بالله واليوم الآخر " أخرجه الترمذى فى باب ما جاء فى حرمة الصلاة من أبواب الإيمان، وهو حديث مختلف فى صحته قال الترمذى: غريب حسن، وقال الحاكم فى مستدركه: صحيح، وضعفه الذهبى.

ومن ذلك أيضا قوله صلى الله عليه وسلم: " ثلاث من فعلهم فقد طعم طعم الإيمان: من عبد الله وحده، وعلم أن لا إله إلا الله، وأعطى زكاة ماله طيبة بها نفسه رافدة عليه كل عام، ولم يعط الهرمة ولا الدرنة، و لا الشرط اللئيمة، ولكن من وسط أموالكم فإن الله تعالى لم يسألكم خيره ولم يأمركم بشره " أخرجه أبو داود فى باب زكاة السائمة منقطعا، ورواه البغوى والطبرانى مسندا.

المدخل إلى الإيمان

إن منهج الرسول صلى الله عليه وسلم فى التوجيه إلى الإيمان وتربيته لم يكن منهج اللغويين أو المناطقة، ومهما قيل من ابتدائه مع المدعويين بالشهادتين اللتين تشملان حقائق الدين جميعا فإنه يظل من المؤكد أنها مقبولة من المبتدئين وهم على غير وعى كامل بهذه المضامين جميعا ..

وفيما يتعلق بوضع تعريف للإيمان نجد علماء الكلام يبذلون جهدا كبيرا من أجل صياغة تعريف منطقى (جامع مانع) للإيمان والإسلام وقد فاتهم ـ فيما أرى ـ

أنهم يعالجون حركة نفسية، ودعوة متنامية، وضع الرسول صلى الله عليه وسلم حدها الأدنى ثم أخذ بيدها فى طريق صاعد وفق منهج نفسى تتمازج فيه عناصر الإيمان تمازجا عضويا وتتصاعد ولا تجمد فى حركة الصعود حتى يقضى الله أمرا كان مفعولا فى حركة الحياة نفسها .

يقول العلامة فضيلة الأستاذ الدكتور محمد عبد الله دراز فى شرحه لهذا الحديث مؤكدا ما نذهب إليه من المنهج النفسى: (إن ذوق الإيمان كلمة تقال بالتشكيك [(١)] على مراتب، وإن أصل الإيمان يتوقف على "مبدأ" هذا الوجدان، وكماله – أى كمال الإيمان – يتوقف على كماله – أى كمال هذا الذوق – والذى يليق بهذا الموضع – أى الذى جاء وصفه فى الحديث السالف – أن يكون من النوع الثانى لا الأول، فالمعنى أن من أدى هذه الواجبات على وجهها برهن على قوة وجدانه لحلاوة الإيمان، وأن بشاشته قد خالطت قلبه، ومن قصر فيها دل على نقص إيمانه وضعف إحساسه الدينى) .

ثم يقول: (فيجب حينئذ الأخذ بمنطوقها وتعطيل مفهومها) ومفهومها يعنى: أن من فرط فى هذه الأمور أو بعضها خرج من الإيمان، ولو رضى بالله ربا، وبالإسلام دينا وبمحمد رسولا، لأن ذلك خلاف ما دلت عليه الأدلة القاطعة، يقول الدكتور دراز: (لأن دلالة المفهوم عند القائلين بها ظنية لا قطعية، فإن أيدتها الأدلة الصريحة عملنا بها جميعا، وإن عارضتها لم نعمل بها إجماعا، وإن سكت عنها كان هذا محل اجتهاد المجتهدين فى الأحكام الظنية بين آخذ بها وغير آخذ)[(٢)]

---

(١) القول بالتشكيك أحد أقسام خمسة لنسبة اللفظ إلى مسماه: هى التواطؤ والتباين والاشتراك والترادف والتشكيك، والتشكيك هو فيما كان مترددا بين التواطؤ والاشتراك لاختلاف أفراده بالأولوية وعدمها أو بالشدة والضعف كالبياض فى الثلج والعاج، قال القطب: سمى مشككا لأن أفراده مشتركة فى أصل معناه ومختلفة بأحد الوجوه الثلاثة المذكورة، فالناظر إليه إن نظر إلى جهة الاشتراك خيل إليه أنه متواطئ لتوافق أفراده فيه، وإن نظر إلى جهة الاختلاف أوهمه أنه مشترك كأنه لفظ له معان مختلفة كالعين فالناظر فيه يتشكك هل هو متواطئ أو مشترك . أنظر لقطة العجلان للإمام الزركشى .

(٢) أنظر كتابه (المختار من كنوز السنة) ص ٣٠٩- ٣١٠

أقول: وما ذاك إلا لأن المنهج النفسى هو المقياس لفهم حركة الدخول إلى الإسلام والترقى فيه.

هذا فيما يتعلق بتعريف الإيمان وموقع علماء الكلام من منهج الرسول فيه .

أما فيما يتعلق **بتحديد نقطة البداية** التى يستحق بها المؤمن وصف الإيمان لينطلق منها بعد ذلك إلى كمالاته فقد وجدنا علماء الكلام قد رجعوا فيها إلى مفهومهم عن " العلم " و " التصديق " و" البرهان " "واليقين " ورجعوا إلى اغترارهم بجدوى المجالات النظرية وأنها تؤدى إلى شئ، وقد غاب عنهم ما تعرض له العقل النظرى من ضربات قاصمة فى الفلسفة النقدية قديماً وحديثاً، جعلت منه " وعاء " "قلقا " لما يصب فيه من "الإيمان" .

أما المنهج الذى انتهجه الرسول ﷺ فلم يتورط فى شئ من ذلك - لأنه منهج علام الغيوب اللطيف الخبير الذى أحاط بكل شئ علماً – وكانت بداية منهج الرسول من الإسلام قائمة على " العقل العملى " فى بساطته وشموله ومخاطبته " للإنسان " مهما يكن هذا الإنسان فى بداوته أو حضارته، فى جهالته، أو ثقافته، فى غباوته أو ذكائه، أو عبقريته .

لم يكن المدخل إلى الإيمان كما وضعه الرسول ﷺ إلا موقفا عملياً لفت فيه الرسول نظر " الإنسان " إلى مقره فيه مهما يكن موقعه فى المكان أو موقعه فى التاريخ، فإذا هو – أى الإنسان – مطالب عملياً بـ " التصرف " وهو – أى الإنسان – ما بين " لفت النظر " و" التصرف " يضيق به المقام عن إجراء البحوث الكلامية، فضلاً عن كونه لا يحتاج إليها لكى يكون مسلماً . **إنه الإنذار كما تحدثنا عنه فى المدخل العملى** .

وإذن فقد تبين لنا يسر المدخل إلى الإسلام – فى منهج الرسول ﷺ كما تبين يسر المسار فيه مدخل عملى ملزم للإنسان أيا كان، يجد تطبيقه فى مواجهة ما بعد الموت، والإنذار بالنار ... وهو هنا يلجأ إلى الله، كموئل وحيد للنجاة من حادثة النار، فيسلم نفسه إلى الله، وهو إذ يسلم نفسه لله، لا ينحرف إلى استقلال فى المعرفة، ولا

ينحرف إلى استقلال فى الهدى، فالمعرفة كالخلق، كالرزق: عطاء من الله للإنسان أيا كان، والهدى كالكرامة: عطاء من الله للإنسان الذى يطلبها من الله بشروطها .

وهو بعد منهج متكامل، يأتى من صانع الإنسان، ليسرى من مداخل الإنسان، ليستقر فى جوانب الإنسان: الإرادية، والوجدانية، والعقلية ...

وهو منهج لا يستغنى فى بدايته، أو وسائطه، أو ذراه لا يستغنى عن " إنسان " يوصله إلى " الإنسان " ومن هنا كانت مكانة الرسول ﷺ كضرورة لا غنى عنها فى البدايات والوسائط والذرى يقول سبحانه وتعالى: ﴿ **كَمَآ أَرْسَلْنَا فِيكُمْ رَسُولاً مِّنكُمْ يَتْلُواْ عَلَيْكُمْ ءَايَتِنَا وَيُزَكِّيكُمْ وَيُعَلِّمُكُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَيُعَلِّمُكُم مَّا لَمْ تَكُونُواْ تَعْلَمُونَ** ﴾ ١٥١ البقرة .

فهذا يوضح المكانة الأساسية التى يحتلها الرسول فى تحصيل الإيمان والمعرفة باعتبارها طريقاً لتوصيل المعارف الإلهية إلى الناس، بعد أن ثبت عجز العقل المستقل عن تحصيل اليقين فيها أو فى غيرها .

إن بعض المتكلمين بعد أن تحدثوا عن الحكمة النظرية والعملية، وأنها كمال فى القوة النظرية والقوة العملية، أدركوا أن ذلك لا يتم إلا " بقدر القوة البشرية " ومن ثم تظهر الحاجة إلى الاقتداء بالرسول للحصول على هاتين الحكمتين .

مصطلح الأسماء والأحكام

المراد بالأسماء والأحكام: معرفة تسمية كل من: الإسلام والإيمان، والكفر والنفاق والعصيان، ومعرفة حكم كل من المسلم والمؤمن والكافر والمناطق والعاصى من حيث قبوله ورده، ومن حيث استحقاقه الجزاء أو الثواب فى الآخرة، على سبيل الخلود أو غيره .

وأول ورود هذا الاصطلاح جاء فى مروج الذهب للمسعودى حيث استُعمل اسما لباب ذكر أنه يحتوى على الكلام عن الأصل الرابع عند المعتزلة وهو القول بالمنزلة بين المنزلين ..

وورد عن أبى الحسن الأشعرى فى كتابين له أحدهما: كتاب " اختلاف الناس فى الأسماء والأحكام والخاص والعام "، وثانيهما: كتاب (مسائل سئل عنها الجبائى فى الأسماء والأحكام) ثم ورد وانتشر فى كتب علم الكلام ..

فهو بهذا اللفظ فى " المواقف " للإيجى (المرصد الثالث من الموقف السادس)، وفى " شرح مطالع الأنظار للأصفهانى على متن طوالع الأنوار للبيضاوى "...وفى "محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين " للرازى، وفى كتاب " إيثار الحق " لابن المرتضى .

ولقد كانت هناك أسباب اجتماعية أدت إلى زيادة الاهتمام بدراسة الموضوع:

من ذلك أن الانتماء للعقيدة كان وما يزال هو أساس الانتماء للمجتمع فى الإسلام، وأن العقيدة الإسلامية من شأنها أن تترتب عليها مسئوليات متعددة فى مختلف جوانب الحياة، ومن هنا ظهرت مشكلة الإيمان والعمل .

وأن المجتمع الإسلامى انتقل إلى العيش فى ظل دولة ترعاه حيث ظهرت مشكلة ادعاء الانتماء لهذا المجتمع للاستفادة برعاية هذه الدولة، ومن هنا ظهرت مشكلة الإيمان والنفاق .

من أجل ذلك استثيرت أسباب أخرى يمكن أن نُسميها الأسباب النصية، التى ترجع إلى الكتاب والسنة حيث جرى التناول للنصوص التى تعلقت بهذا الموضوع تناولاً حرفياً أو منطقياً أو فلسفياً .. دون تناولها من ناحية طبيعة النفس البشرية وطريقة دخولها فى الإيمان وتغلغلها فيه أو .. تباعدها عنه ..

وتصفح الآيات والأحاديث الخاصة بهذا الموضوع فى ظل التناول الحرفى أو المنطقى .. يوضح لنا كيف ساهم هذا التناول فى تعقيد المشكلة .

وهذا ما سوف نتبينه من دراستنا لاختلاف الآراء والمذاهب حول حقيقة الإيمان، وعلاقته بالإسلام، وعلاقته بالعمل ... إلى آخر المباحث التى تتفرع حول هذه القضايا ..

حقيقة الإيمان بين المذاهب المختلفة

تشعبت المذاهب فى حقيقة الإيمان تشعباً واسعاً، وكان أحد الأسباب ما نجده من نظرتهم إلى النصوص نظرة حرفية أو لغوية أو نفسية، أو منطقية، أو نظرتهم إليها من خلال ما يذهبون إليه أولاً من عقيدة فلسفية ثم يجتزئون بعد ذلك نصاً يفهمونه على أساس فلسفتهم ثم يتجاهلون النصوص الصريحة إذا عارضتهم، أو يؤولونها إذا قدروا على ذلك .

ولقد تعددت هذه المذاهب ما بين قائل ببساطة الإيمان، وأنه إقرار محض، أو معرفة محضة .، وقائل بأنه مركب ومن بين ما قيل: إنه مركب من المعرفة والإقرار والعمل .

الإيمان إقرار محض

ذهبت الكرامية إلى أن الإيمان هو: إقرار الخلائق فى عالم الذر، إذ سألهم الله تعالى: ألست بربكم؟ قالوا: بلى .

وزعموا أن ذلك القول باق فى كل من قاله مع سكوته وخرسه إلى يوم القيامة لا يبطل عنه إلا بالردة، فإذا ارتد ثم أقر ثانياً عاد إقراره الأول بعد الردة إيماناً، وزعموا أن الإيمان إقرار فرد، فتكرير الإيمان عندهم ليس إيماناً .

الإيمان معرفة محضة

وذهبت بعض الفرق إلى أن الإيمان معرفة محضة بالله ورسله وبجميع ما جاء من عند الله، بهذا قال الجهمية، فعندهم أن من أتى بهذه المعرفة ثم جحد بلسانه لم يكفر بجحده لأن العلم والمعرفة لا يزولان بالجحد، فهو مؤمن، ولأن الإيمان والكفر لا يكونان إلا فى القلب دون غيره من الجوارح .

الإيمان مركب من المعرفة والإقرار والعمل

ممن ذهب إلى أن الإيمان مركب من المعرفة والإقرار والعمل الخوارج عموما .

وعند الإباضية أن كل كبيرة كفر .. كفر نعمة لا كفر ملة .

وعند الزيدية من الشيعة أن الإيمان مركب من المعرفة والإقرار واجتناب ما جاء فيه الوعيد (الكبيرة)، أما مواقعة ما جاء فيه الوعيد فهو كفر، كفر نعمة.

وعند الإمامية: أنه هو المعرفة والإقرار بالله وبرسوله وبالإمام وبما جاء من عند الله والرسول والإمام.

والمعتزلة ذهب بعضهم إلى أن: الإيمان هو فعل الواجبات دون النوافل، قال بذلك أبو علي وأبو هاشم. وذهب النظام إلى أنه اجتناب كل ما جاء فيه الوعيد

وذهب أبو الهذيل منهم إلى أنه فعل كل الطاعات سواء كانت واجبة أو مندوبة من الأقوال أو الأفعال أو الاعتقادات. ولذلك فمنه ما تركه كفر. ومنه ما تركه فسق، ومنه ما تركه صغيرة ومنه.

وتستدل بعض المذاهب على أن الإيمان لا يكون بغير العمل، بما يذهبون إليه من معنى قوله تعالى: ﴿ وَمَآ أُمِرُوٓاْ إِلَّا لِيَعْبُدُواْ ٱللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ حُنَفَآءَ وَيُقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤْتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ وَذَٰلِكَ دِينُ ٱلْقَيِّمَةِ ﴾ ٥ سورة البينة. ويقررون أن ما تقدم يدل على أن الأعمال من الدين. ولما كان الدين هو الإسلام كما جاء فى قوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ ﴾. وأن الإسلام هو وحده الدين المقبول عند الله وفقا لقوله تعالى: ﴿ وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ ﴾ فهذا يعنى أن الإيمان لن يكون فى نطاق المقبول ما لم يكن من الدين ومنه العمل: أى الدين المقبول وهو الإسلام.

ويستدلون أيضاً بما يستنتجونه من أن قاطعى الطريق يدخلون جهنم .. على النحو التالى يقول تعالى عن قاطعى الطريق: ﴿ ذَٰلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِى ٱلدُّنْيَا وَلَهُمْ فِى ٱلْءَاخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴾ ٣٣. سورة المائدة.

ثم يقولون: كل من يدخل جهنم يخزى لقوله تعالى: ﴿ رَبَّنَآ إِنَّكَ مَن تُدْخِلِ ٱلنَّارَ فَقَدْ أَخْزَيْتَهُۥ ﴾ ١٩٢. سورة آل عمران ...

ثم يقولون: من يخزى يوم القيمة ليس مؤمناً لقوله تعالى: ﴿ يَوْمَ لَا يُخْزِى ٱللَّهُ ٱلنَّبِىَّ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مَعَهُۥ ﴾ ٨ سورة التحريم ..

وهذا يعنى أن قاطع الطريق – وهو من المخزيين – ليس مؤمناً لعدم دخوله ضمن قوله تعالى فى هذه الآية ﴿ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مَعَهُۥ ﴾، وهذا يعنى أن العمل من الإيمان .

حقيقة الإيمان عند أهل السنة عموما

علاقة العمل والإقرار بالإيمان:

كان الحسن البصرى فيما يروى عنه يذهب إلى أن الإيمان لا يكون إيماناً حقاً إلا إذا كان يحمل صاحبه على العمل، وروى عنه (ليس الإيمان بالتمنى ولكنه ما وقر بالقلب وصدقه العمل) .

وروى عن الإمام الشافعى ﷺ قوله (الإيمان قول وعمل ..) ومع ذلك فقد ذهب إلى أن الإيمان يبقى مع فوات العمل، وفى هذا يرى المعتزلة تناقضاً، ويوجه الإمام الرازى كلام الشافعى رضى الله عنه بأن له أن يجيب بأن العمل داخل كثمرة من ثمرات الإيمان لا كأصل له ..

وروى عن مالك والشافعى وأحمد والأوزاعى واسحق بن راهويه وأهل الحديث وأهل المدينة وأهل الظاهر أنه تصديق بالجنان وإقرار باللسان وعمل بالأركان .

وذكر الإمام الطحاوى أنه الإقرار باللسان والتصديق بالجنان .

وذهب الإمام الماتريدى إلى أن معنى الإيمان هو التصديق بالقلب، وأن الإقرار باللسان (ركن زائد ليس بأصلى) [1].أما المعرفة والعلم والعمل والإقرار باللسان فليس جزءا من الإيمان ولا شرطا له، ويجعل الإيمان شرطا للعمل .

ولم يقبل بترك العمل كشأن بعض المرجئة، وهو يقول فى تفسيره لمعنى العبادة: إنها جعل العبد كليته لله قولا وعملا وعقدا .

((١ أنظر شرح الطحاوية لابن أبى العز ص ٢٣٦ وص ٢٤٢

والإيمان – بمعنى التصديق على الأصل – لا يزيد ولا ينقص، وقد يزيد وينقص باعتبارات أخرى: كالزيادة باعتبار الحجج والبراهين، والتفاصيل، والقوة، والثمار، والخوف من الله .

ويرى أن الإيمان والإسلام بمعنى واحد .[1]

ويسند إلى أصحاب الحديث أنهم يذهبون إلى أن الإيمان هو جميع الطاعات فرضها ونفلها . ولكنهم يجعلون الطاعات على ثلاثة أقسام:

قسم يخرج صاحبه به عن الكفر ويتخلص من الخلود فى النار إن مات عليه: وهو معرفته بالله وكتبه ورسله وبالقدر خيره وشره .. واعتقاد سائر ما تواترت الأخبار الشرعية به

وقسم يوجب العدالة وزوال اسم الفسق عن صاحبه ويتخلص به من دخول النار، وهو أداء الفرائض واجتناب الكبائر .

وقسم منه يوجب كون صاحبه من السابقين الذين يدخلون الجنة بغير حساب وهو أداء الفرائض والنوافل مع اجتناب الذنوب كلها[2]

ولهم سندهم من الكتاب والسنة من ذلك قوله ﷺ: (الإيمان بضع وستون شعبة – أو بضع وسبعون شعبه – فأفضلها قول لا إله إلا الله، وأدناها إماطة الأذى عن الطريق، والحياء شعبه من الإيمان) . أخرجه الخمسة واللفظ لمسلم، والبخارى رحمه الله إنما رواه "بضع وستون" من غير شك[3].

ينقل فضيلة الأستاذ الدكتور محمد عبد الله دراز عن الحافظ بن حبان – ت ٣٥٤ هـ – فى صحيحه قوله (جعلت أعد الطاعات فإذا هى تزيد عن ذلك شيئا كثيراً . فرجعت إلى السنن فعددت كل طاعة عدها رسول ﷺ من الإيمان فإذا هى تنقص عن البضع والسبعين .

---

(١) المغربى ص ٣٨٢-٣٨٧، و٤٠٣ نقلا عن تأويلات أهل السنة ج ١ ص ١١، ١٧، ٦٣، ٣٠٦

(٢) أنظر أصول الدين للبغدادى ص ٢٤٩ طبعة استانبول ١٩٢٨

(٣) أنظر شرح العقيدة الطحاوية لابن أبى العز ص ٢٤٥

فرجعت إلى ما بين الدفتين من كلام ربنا جل وعلا فتلوته آية آية بالتدبر، وعددت كل طاعة عدها الله من الإيمان فإذا هى [1] عن البضع والسبعين .

فضممت الكتاب إلى السنن وأسقطت المعاد منها فإذا كل شئ عده الله جل وعلا فى كتابه من الإيمان، وكل طاعة جعلها رسول ﷺ من الإيمان فى سننه تسع وسبعون شعبه لا يزيد عليها ولا ينقص منها شئ .

وقد ذكرت هذه المسائل بكمالها شعبة شعبة فى كتاب " وصف الإيمان وشعبه " أرجو أن يكون فيه الغنية للناظر، فأغنى ذلك عن تكرارها فى هذا الكتاب) .

ويعلق فضيلة الأستاذ الدكتور محمد عبد الله دراز على ذلك قائلاً: لو أننا ظفرنا ببيان ابن حبان لأعيان هذه الشعب لكانت خير ما يفسر به الحديث، ولكن الذى نأسف له أن كتابه فى " وصف الإيمان وشعبه " مفقود ...

وقد عد صاحب الفتح – أى فتح البارى لابن حجر - تسعاً وستين خصلة، قال (إنها يمكن عدها تسعاً وسبعين إذا أفرد بعضها عن بعض، ولكنه لم ينسبها إلى ابن حبان، بل اعترف بأنه لم يقف على بيانها من كلامه) [2]

حقيقة الإيمان عند أبى حنيفة

قال أبو حنيفة: (أهل القبلة مؤمنون، لست أخرجهم من الإيمان بتضييع شئ من الفرائض ...

ومن أصاب الإيمان وضيّع شيئاً من الفرائض كان مؤمناً مذنباً، وكان لله تعالى فيه المشيئة: إن شاء عذبه، وإن شاء غفر له، فإن عذبه على تضييعه شيئاً فعلى ذنب عذبه، وإن غفر له فذنبا يغفر).

وهو يقول: (من قتل نفساً بغير حق أو سرق أو قطع الطريق فهو مؤمن فاسق وليس بكافر، وإنما يعذبهم الله بالإحداث فى النار، ويخرجهم منها بالإيمان [3]).

---

(١) هكذا دون ذكر كلمة تنقص أو تزيد . وفحوى الكلام تدل على كلمة تنقص

(٢) أنظر كتاب المختار من كنوز السنة لفضيلة الأستاذ الدكتور محمد عبد الله دراز ص ٣٣٧-٣٣٨

(٣) الفقه الأبسط (ص ٤٧) .

ويقول أبو حنيفة أيضاً: (ولا نكفر مسلماً بذنب من الذنوب، وإن كانت كبيرة إذا لم يستحلها، ولا نزيل عنه اسم الإيمان، ونسميه مؤمناً حقيقة، [٢]).

وهكذا يظهر أن أبا حنيفة لم يكن يقول بترك العمل، أو بإسقاطه فيما يتصل بالثواب والعقاب الأخرويين، إذا كان هناك الإيمان

وجاء فيما روى عن الإمام أبى حنيفة: أن (الإيمان هو التصديق والمعرفة واليقين والإقرار والإسلام، وهى عنده أسماء مختلفة ومعناها واحد: هو الإيمان وحده وذلك بأن يقر بأن الله ربه، ويصدق بأن الله ربه، ويتيقن بأن الله ربه، فهذه أسماء مختلفة ومعناها واحد كالرجل يقال له: يا إنسان، ويا رجل، ويا فلان[١]

وإذا كان النص السابق يسوى بين الإيمان والإقرار من باب الترادف، فيبدو أن المقصود على وجه الدقة أن الإقرار الذى هو مرادف للإيمان: الإقرار القلبى أما الإقرار باللسان وحده فليس إيمانا، ويدل على ذلك قوله (إن من آمن بلسانه ولم يؤمن بقلبه لم يكن عند الله مؤمناً، ومن آمن بقلبه ولم يتكلم بلسانه كان عند الله مؤمناً) .[٢]

كذلك الأمر بالنسبة للمعرفة وحدها إذ يقول (الإقرار لا يكون وحده إيماناً، وكذلك المعرفة وحدها) [٣].

أما العمل؟ فيصرح الإمام أبو حنيفة إذ يقول: (أما العمل فمستبعد من حقيقة الإيمان، العمل غير الإيمان والإيمان غير العمل) . وهما ـ أى الإيمان والعمل ـ قد يفترقان، يقول الإمام أبو حنيفة: (لا نكفر أحدا بذنب ، ولا ننفى أحدا من الإيمان)[٤]

---

(٢) الفقه الأكبر بشرح المغنيساوى (ص ٢٧ -٣٠) .

(١) كتاب العالم والمتعلم لأبى حنيفة رواية أبى مقاتل حفص بن سلم السمرقندى- نسخ بمكتبة الأزهر توحيد رقم ٤٥٠٧ عام ٥٨٤٢٤ ص ١٤

((٢ العالم والمتعلم ص ١٠

(٣) الجوهرة المنيفة فى شرح وصية أبى حنيفة لملا حسين بن إسكندر الحنفى ص ٣ ضبع حيدر أباد نسخة بمكتبة الأزهر

(٤) الجوهرة المنيفة فى شرح وصية أبى حنيفة ص ٣

ومع ذلك فيمكن القول بأن الخلاف بين الإمام أبى حنيفة وغيره من أئمة السنة الذين يدخلون العمل فى الإيمان خلاف صورى أو لفظى، وذلك فيما لو ذهبنا إلى أن أعمال الجوارح أثر لإيمان القلب [١]، - كما ذهب إلى ذلك الإمام الشافعى والإمام الرازى – وهو ما نرجح فهم كلام الإمام أبى حنيفة على أساسه، مع الاتفاق على أن مرتكب الكبيرة لا يخرج من الإيمان، بل هو فى مشيئة الله، إن شاء عذبه وإن شاء عفا عنه، وهذا يدل فى مجموعه على أنه نزاع لفظى لا يترتب عليه فساد اعتقاد [٢].

الإيمان: عند أبى الحسن الأشعرى وأتباعه

الإيمان فى الشرع عند أبى الحسن الأشعرى وأتباعه هو التصديق بما علم مجيء النبى ﷺ به ضرورة، تفصيلاً فيما علم تفصيلاً، وإجمالا فيما علم إجمالا ..

والتلفظ بكلمتى الشهادتين مع القدرة عليه شرط، فمن أخل به فهو كافر مخلد فى النار .. ولا ينفعه المعرفة القلبية من غير إذعان وقبول، فإن من الكفار من يعرف الحق يقينا، وكان إنكاره عناداً واستكبارا، قال الله تعالى: ﴿ وَجَحَدُوا۟ بِهَا وَٱسْتَيْقَنَتْهَآ أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا ﴾ ١٤ النمل .

والدليل عنده على أن التلفظ بالشهادتين ليس جزءا من حقيقة الإيمان نسبة الإيمان إلى القلب فى الكتاب والسنة مثل: ﴿ أُو۟لَـٰٓئِكَ كَتَبَ فِى قُلُوبِهِمُ ٱلْإِيمَـٰنَ ﴾ و﴿ وَقَلْبُهُۥ مُطْمَئِنٌّۢ بِٱلْإِيمَـٰنِ ﴾ وقوله ﷺ: (اللهم ثبت قلبى على دينك) .

والدليل عنده على أن العمل ليس جزءا من حقيقة الإيمان مجيئه مقروناً بالإيمان معطوفاً عليه فى عدة مواضع من الكتاب كقوله تعالى: ﴿ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّـٰلِحَـٰتِ ﴾ فإن الجزء لا يعطف على كله [٣] .

أما الإسلام عنده فمعناه: (الانقياد الظاهرى وهو التلفظ بالشهادتين والإقرار

((١ وهذا ما ينبغى أن يفهم من كلام الإمام أبى حنيفة باعتبار أنه يسوى فى العبارة السابقة بين الإيمان والإسلام

((٢ أنظر شرح ابن أبى العز للعقيدة الطحاوية ص ٢٣٧-٢٣٨

(١) أنظر شرح العقائد العضدية لجلال الدين الدوانى ج ٢ ص ٢٨٠ وما بعدها

بما يترتب عليهما .. والإسلام الكامل الصحيح لا يكون إلا مع الإيمان والإتيان بالشهادتين والصلاة والزكاة والصوم والحج) ..

ولما كان مفهوم الإيمان عند الأشاعرة هو التصديق فقد اختلف العلماء حول المراد بهذا التصديق، أهو التصديق المنطقى [1] أم التسليم القلبى؟

وفى اعتقادى أن الصحيح تفسير التصديق الإيمانى بالتسليم الباطنى والانقياد القلبى، فهذا هو المطلوب شرعاً، سواء صاحبه تصديق منطقى فيزيده رسوخاً، أو لا فيكون الحد الأدنى متحققاً .

وها هو إمام الحرمين ﷺ يبوح لنا بسر !! يؤيدنا فيما نذهب إليه من كون الإيمان المطلوب شرعاً تسليماً باطنياً، صحبه الدليل الفلسفى العقلى أم لم يصحبه، وكان تصديقاً بالمعنى المنطقى أو لم يكن.

يقول الإمام الجوينى: (وها أنا أذكر فى ذلك سراً لا أستجيز إخلاء هذه العقيدة الشريفة منه فأقول: جماهير الخلق من أهل السنة على عقد صحيح فى الدين، يتعلق " بالمعتَقَد " على ما هو به.

ولكن عقدهم " ليس " معرفة فإن المعتقِد " لا يعرف " ضرورة، وجماهير الخلق لا يستقلون بالأدلة . ولو امتُحن الملقبون بالإمامة فضلاً عن العوام بدلالة قاعدة واحدة لبقوا فيها حيارى .

فإذا كانت المعرفة لا تثبت بدون الأدلة ولا تحصل ضرورة، ولا يستقل بالأدلة كل من يعانى الكلام أيضاً .. فمعظم " العقود " ليست " معارف " ولكنها " عقود " مستقرة مصممة .

وما كلف الله الخلائق حقيقة معرفته ودرك اليقين [2] فى الدين ..

---

(١) التصديق المنطقى هو إدراك أن النسبة واقعة أو ليست واقعة، وهو أحد قسمى العلم عند المناطقة

(٢) يقصد اليقين الفلسفى، أما اليقين النفسى (اطمئنان النفس وسكونها إلى ما تعتقد) فهو ما تكفلت الشريعة بتوصيل من أسلم نفسه لله إليه، وأما اليقين العملى فهو ما يتحقق للمؤمن منذ اللحظة الأولى فى استعداده للآخرة من باب الإنذار .

والدليل على ذلك أن الأولين ما كلفوا تتبع الأدلة، وإنما طولبوا بعقد مصمم وشهادة والتزام أحكام، وهم إن بقوا فى عاقبتهم على عقدهم ناجون فائزون كما قال النبى ﷺ " من كان آخر كلامه لا إله إلا الله دخل الجنة ") . (١)

وإنه ليعلم " العقلانيون " أنه لقد ذهب إلى غير رجعة غرورهم بالعقل واطمئنانهم إليه، ويكفى أن نقرأ فى هذا ما وصلت إليه الفلسفة النقدية الحديثة لنعرف كيف اكتشف العقل النظرى أرض السراب التى يسعى إليها، وأوزار الطريق التى يحملها (٢) فلم يبق أمام البشرية غير المنطق العملى الذى قطع به رسول الله طريق الفلاسفة، فألزمهم به، وقد ظهر منهم قبل عصره من ظهر، واستكن فى ضمير الغيب آنذاك آخرون، وهو المنطق – العملى – الذى يجعل الإيمان تسليماً، تسليماً يبقى به المرء على عقده وإن ناوشته الوساوس، لأنه يقوم على الإرادة، الإرادة المصممة على اللجوء إلى سفينة النجاة، النجاة من طوفان مرتقب أو نار مرتقبة، الإرادة المصممة على التماس طريق النجاة، النجاة من حادث " النار " الكونية المنتظرة، ولا سلامة إلا فى التسليم، التسليم لمن يملك سفينة النجاة، التسليم لمن يملك " الصراط " الممدود على هذه النار: تسليم النفس لله، تسليماً يصعد به " المسلم " إلى قمة اليقين، وفقاً لمنهج تربوى متكامل جاءت به شريعة الإسلام .

العلاقة بين الإسلام والإيمان

لفظ " الإيمان ":- يستعمل متعدياً بنفسه كقولك آمنت فلانا أى أعطيته الأمان، ومنه قوله تعالى: ﴿ وَءَامَنَهُم مِّنْ خَوْفٍ ﴾ ٤ قريش، ويستعمل لازماً يتعدى بالباء أو اللام فيكون معناه التصديق ومنه قوله تعالى: ﴿ قُولُوٓاْ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ ﴾ ١٣٦ البقرة، وقوله تعالى: ﴿ أَفَتَطْمَعُونَ أَن يُؤْمِنُواْ لَكُمْ ﴾ ٧٥ البقرة .

ومعنى الإيمان لازما يرجع إلى معناه متعدياً لأن من آمن بك أى صدَّقك فقد أمنك من التكذيب والمخالفة من ناحية، وأمن عاقبة التكذيب والمخالفة من ناحية

---

(١) أنظر العقيدة النظامية للإمام الجوينى ط ١٩٤٨ ص ٦٥

(٢) أنظر نقد نظرية المعرفة عند المتكلمين، فى كتابنا " الأسس المنهجية لبناء العقيدة الإسلامية "

أخرى، ولعل هذا كان ملحوظاً فى إطلاق الإيمان على المعنى الشرعى، لأن المؤمن هنا أمن عاقبة التكذيب والمخالفة. وفى اعتقادى أن هذا هو مدخل الإنسان إلى الإسلام، إذ أمن عاقبة التكذيب والمخالفة بعد إذ يأتى الرسول ويوجه " إنذاره " للعالمين .

وكذلك الإسلام له فى اللغة استعمالان: متعدياً، فيكون معناه التسليم، أى الإعطاء تقول أسلمت درهماً فى ثوب أى أعطيت، وتقول: أسلمت أمرى إلى الله أى أسلمته إليه [1].

ويستعمل لازماً يتعدى بحرف الجر فيكون معناه الانقياد. تقول أسلمت لله، أى انقدت لله .

وهنا نجد أن معنى الإسلام لازماً يرجع إلى معناه متعدياً، لأن من أسلم للغير فقد سلم نفسه له .

وإذا تأملنا معنى الإسلام – لازماً أو متعدياً – وجدناه لا يخلو من معنى السلام، أى الأمان من المخاوف [2]. وبهذا يلتقى منذ البداية معنى الإيمان والإسلام: يحصل إسلام النفس لله فيأتى الأمن والإيمان .

والسؤال بعد ذلك بالنسبة للاستعمال القرآنى:

فى القرآن الكريم نجد أنه فى بعض المواضع قد استعمل كلاً من الإيمان والإسلام وله متعلق خاص يتعدى إليه بالباء أو اللام وحينئذ يكون المقصود بالإيمان، التصديق مطلقاً، بحق أو بباطل، والمقصود بالإسلام الانقياد مطلقاً لحق أو لباطل،، كقوله تعالى: ﴿ **وَالَّذِينَ ءَامَنُوا بِالْبَاطِلِ وَكَفَرُوا بِاللَّهِ أُولَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ** ﴾ ٥٢ العنكبوت، وكقوله تعالى: ﴿ **قَالُوا نَعْبُدُ إِلَهَكَ وَإِلَهَ ءَابَائِكَ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ إِلَهًا وَاحِدًا وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ** ﴾ ١٣٣ البقرة، بأسلوب القصر، أى غير مسلمين لغيره تعالى، وهنا يكون الاستعمال فى نطاق المعنى اللغوى العام .

---

(١) أنظر كتاب (المختار من كنوز السنة) لفضيلة الأستاذ الدكتور محمد عبد الله دراز ص ٥٧

((٢ ومنه اسم الله تعالى " السلام ": أمان من المخاوف وسلامة من النقص .

أما إذا جاءت الكلمة دون أن تتعلق بمتعلق خاص، أى لم تأت متعدية بالباء أو باللام، فيكون المراد بكل منهما حقيقته الشرعية، فالإيمان بغير متعلق يكون معناه الإيمان بالله، والإسلام بغير متعلق يكون معناه الإسلام لله، كقوله تعالى: ﴿ هُدًى وَبُشْرَىٰ لِلْمُؤْمِنِينَ ﴾ أى المؤمنين بالله، كقوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ ﴾ أى الإسلام لله .

لكن السؤال يبقى قائما: هل تكون العلاقة بين الكلمتين العموم والخصوص المطلق بأن يكون الإيمان خاصا بالباطن والإسلام أعم؟

أم أن الإيمان خاص بالباطن والإسلام خاص بإسلام الظاهر والعلاقة بينهما التباين؟

أم أنهما قد أزيلت من بينهما تلك الحواجز اللغوية وأصبحتا فى عرف الشرع كلمتين مترادفتين؟

أم أن الأمر يختلف بين ما إذا اجتمعت الكلمتان فى الذكر، أو افترقتا؟

للإجابة على ذلك يذهب العلامة ابن أبى العز فى شرحه للعقيدة الطحاوية إلى أن الإسلام والإيمان إذا افترقا فى الذكر كانت العلاقة بينهما الترادف، وإذا اجتمعا فى الذكر كانت العلاقة بينهما التباين

وأورد بعض الأدلة على المغايرة بين الإسلام والإيمان عند اجتماعهما فى الذكر:

فى ذلك حديث جبريل عليه السلام فى سؤاله عن الإسلام والإيمان والإحسان، ثم جواب الرسول ﷺ وقوله " هذا جبريل أتاكم يعلمكم دينكم " أخرجه البخارى ومسلم، فجعل الدين هو الإسلام، والإيمان، والإحسان (فتبين أن ديننا يجمع الثلاثة لكن هو درجات ثلاثة: مسلم ثم مؤمن ثم محسن . والمراد بالإيمان فى الحديث ما ذكره مع الإسلام قطعاً . والمراد بالإحسان فى الحديث أيضاً ما ذكره مع الإسلام والإيمان ..) .

ويشهد للفرق بين الإسلام والإيمان – حيث اجتمعا – قوله تعالى: ﴿ قَالَتِ

﴿ ٱلْأَعْرَابُ ءَامَنَّا ۖ قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا۟ وَلَٰكِن قُولُوٓا۟ أَسْلَمْنَا ﴾ ١٤ الحجرات: يعنى انقدنا بظواهرنا . فهم لم يحققوا الإيهان بعد

وهنا يذهب بعض المفسرين إلى أن هذا يعنى أنهم منافقون فى الحقيقة. ويذهب آخرون – ورأيهم عندى أرجح -: أنهم ليسوا كاملى الإيهان لا أنهم منافقون، كما نفى الإيهان – أى الإيهان الكامل - عن القاتل والزانى والسارق ومن لا أمانة له ..

ويؤيد التفسير الأخير أمور:

أنه قال سبحانه وتعالى: ﴿ إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا۟ ﴾ ١٥ الحجرات، فهذا يعنى أن المقصود بالإيهان ما يملأ القلب، لا ما يصطحب معه شيئا من وساوس النفس فهؤلاء الأعراب منتف عنهم "الإيهان الكامل " .

أنه سبحانه وتعالى قال عن هؤلاء الأعراب ﴿ وَإِن تُطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ لَا يَلِتْكُم مِّنْ أَعْمَٰلِكُمْ شَيْـًٔا ﴾ ولو كانوا منافقين ما نفعتهم الطاعة .

أنه أمرهم وأذن لهم أن يقولوا أسلمنا، والمنافق لا يؤذن له بذلك تعبيراً، ولو كانوا منافقين لنفى عنهم الإسلام، كما نفى عنهم الإيهان، ولنهاهم عن أن يمنوا بإسلامهم، فأثبت لهم إسلاماً، ونهاهم أن يمنوا به على رسوله ولو لم يكن إسلاماً صحيحاً لقال: لم تسلموا، بل أنتم كاذبون، كما كذَّب المنافقين فى قولهم نشهد بأنك رسول الله.

ومن أمثلة التفرقة بين مفهوم الإسلام والإيهان إذا اجتمعا: قوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلْمُسْلِمِينَ وَٱلْمُسْلِمَٰتِ وَٱلْمُؤْمِنِينَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتِ ﴾ ٣٥ الأحزاب .. وقوله ﷺ: " اللهم لك أسلمت وبك آمنت " متفق عليه، .. وروى عنه ﷺ أنه قيل له " مالك عن فلان والله إنى لأراه مؤمناً، قال: أو مسلماً " – متفق عليه - قالها ثلاثاً فأثبت له الإسلام وتوقف فى اسم الإيهان .[1]

وعلى هذا الأساس ففى حال اجتماع الكلمتين فى الذكر يكون الإيهان أعم من

((١ شرح ابن أبى العز للعقيدة الطحاوية ص ٢٥٣

الإسلام، والإحسان أعم من الإيمان، وذلك من ناحية المفهوم، أى المعنى الذهنى للكلمة: حيث يشمل الإيمان الإسلام وما هو أكثر منه، ويكون الإحسان أعم منهما حيث يشمل الإحسان الإسلام والإيمان وما هو أكثر منهما

وأما من ناحية التحقق الخارجى فى الأفراد: فيكون الإيمان أخص من الإسلام، والإحسان أخص من الإيمان والإسلام، وهذا كالرسالة والنبوة، فالرسالة أعم مفهوماً وأخص إفرادا .

أما إذا افترق الإيمان والإسلام فى الذكر فكل منها يتضمن الآخر: إذا أفرد اسم الإيمان فهو يتضمن الإسلام . وإذا أفرد اسم الإسلام (فقد يكون مع الإسلام مؤمناً بلا نزاع) [(1)].

فالحاصل أن حالة اقتران الإسلام بالإيمان غير حالة إفراد أحدهما عن الآخر .

ويلخص الأستاذ الدكتور محمد عبد الله دراز المسألة قائلاً: " الذى يستقرئ موارد الاستعمال القرآنى يرى أنه تارة يراد من الإيمان خصوص الاعتماد الباطنى، وتارة يراد به الدين بجملته، وكذلك يراد بالإسلام تارة خصوص انقياد الظاهر، وتارة يراد به الأمران ..

ثم يستخلص المتتبع لتلك الاستعمالات قاعدة، وهى أنهما – أى هاتين الكلمتين – إذا اجتمعتا، أى تجاورتا فى الاستعمال القرآنى – افترقتا – أى قصد بكل منها معنى غير معنى الأخر، مثل قوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلْمُسْلِمِينَ وَٱلْمُسْلِمَٰتِ وَٱلْمُؤْمِنِينَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتِ﴾ وإذا افترقتا – أى لم تتجاورا فى الاستعمال – اجتمعتا فى المعنى، أى كان المقصود بكل منهما فى مواضعه، معنى يشمل المعنيين معاً [(2)]"

وعلى هذا النحو نفهم الحديث النبوى الذى جمع بين الكلمتين فى الاستعمال: ما الإسلام؟، ما الإيمان؟ ما الإحسان؟ هنا نقول أراد بالإسلام انقياد الظاهر . وبالإيمان انقياد الباطن . وبالإحسان كمال الجمع بينهما .

((1 شرح ابن أبى العز للعقيدة الطحاوية ص ٢٥٠

(٢) المختار من كنوز السنة ص ٧٣-٧٤

ولا ينبغي أن نخلط هنا بين الإسلام بمعنى انقياد الظاهر وبين النفاق الذى يعنى التظاهر بالانقياد، فالأول يسلم ما يقع تحت إرادته وسيطرته فى ذلك الحال، والله لا يكلف نفسا إلا وسعها، والثانى لا يسلم ظاهرا ولا باطنا وإنما يتظاهر بالإسلام. وشتان بين الأمرين .

أما القائلون بالترادف بين الإسلام والإيمان ولو اجتمعتا فى الذكر فلهم شبهات:

منها أنهم يحتجون بقوله تعالى: ﴿ **فَأَخْرَجْنَا مَن كَانَ فِيهَا مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ۝ فَمَا وَجَدْنَا فِيهَا غَيْرَ بَيْتٍ مِّنَ ٱلْمُسْلِمِينَ** ﴾ وهذا يعنى أن المقصودين بالإخراج جماعة واحدة فى بيت واحد سماهم مؤمنين ثم سماهم مسلمين ليدل على أن المعنى واحد فى الحالين .

ولا حجة لهم فيه لأنه يمكن القول بأن أهل البيت المخرجين كانوا متصفين بالأمرين معا: بالإسلام والإيمان ولا يلزم من الاتصاف بهما ترادفهما . .

ويحتجون بالتشنيع على من قال بالمغايرة: أنه ما قوله فى حكم من آمن ولم يسلم، أو أسلم ولم يؤمن: فى الدنيا والآخرة؟ فإذا أثبت لأحدهما حكماً ليس بثابت للآخر ظهر بطلان قوله .

كما يحتجون بأنه لو كان الإسلام هو الأمور الظاهرة لكان ينبغى ألا يقبل إيمان المُخْلِص لأنه لم يوصف بالإسلام: أى بالمعنى المذكور للإسلام .

ولا حجة لهم فى هاتين الحجتين: لأن القول بالمغايرة كما سبق أن أوضحنا إنما يتحقق فى حال اجتماع اللفظين فى الذكر ولا تغاير بينهما فى حال الافتراق،، ولأنه إذا نفينا الإيمان عن مسلم فالمقصود الإيمان الكامل أى الذى لا يصحبه خواطر ووسوسة.(١)

زيادة الإيمان ونقصه:

ذهب جمهور المعتزلة إلى أن الإيمان يزيد وينقص .

((١ أنظر شرح ابن أبى العز للعقيدة الطحاوية فى مبحث الإيمان والإسلام من ص ٢٣٦- ٢٥٠ وارجع إلى مبحث الوصول إلى اليقين من كتابنا : الأسس المنهجية من ص ٤٠٣ - ٤٠٩

أما السلف وأهل السنة فقد ذهبوا إلى أن الإيمان يزيد وينقص كذلك .

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله فى كتابه الإيمان (كان أهل السنة والحديث على أن الإيمان يتفاضل، وجمهورهم يقولون: يزيد وينقص) وحجته بمثل ما سبق عن السلف حيث قد ثبت لفظ الزيادة والنقصان عن الصحابة، ولم يعرف فيهم مخالف .

ذكر الحافظ أبو القاسم، هبة الله اللالكائى فى كتابه " شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة": أن الإيمان يزيد بالطاعة، وينقص بالمعصية، وبه قال من الصحابة: عمر بن الخطاب، وعلى، وأبن مسعود ومعاذ، وأبو الدرداء، وابن عباس، وابن عمر، وعمار وأبو هريرة، وحذيفة، وسلمان، وعبد الله بن رواحه، وعائشة رضى الله عنهم جميعاً، ومن التابعين كثيرون ذكر أسماءهم [١].

ومن ذلك ما رواه أبو إسحاق الثعلبى فى تفسيره بسنده عن ابن عمر قلنا يا رسول الله: إن الإيمان يزيد وينقص قال: "نعم يزيد حتى يدخل صاحبه الجنة، وينقص حتى يدخل صاحبه النار" وله شواهد فى البخارى وفى ابن ماجة [٢].

ومن ذلك ما روى عن سيدنا على كرم الله وجهه (إن الإيمان ليبدو لمعه بيضاء، فإذا عمل العبد الصالحات نمت فزادت، حتى يبيض القلب كله . وإن النفاق ليبدو نكته، فإذا انتهك الحرمات نمت وزادت حتى يسود القلب كله فبطبع عليه، فذلك هو الختم) [٣].

وإن فى هذا لتفسيرا لقوله ﷺ (تعرض الفتن على القلوب كالحصير عوداً عوداً فأى قلب أشربها نكتت فيه نكته سوداء، وأى قلب أنكرها نكتت فيه نكته بيضاء حتى تصير على قلبين، على أبيض مثل الصفاء فلا يضره فتنة ما دامت السماوات

---

(١) انظر كتاب الإيمان للدكتور على عبد المنعم عبد الحميد ط ١٩٧٨ ص ١٩٩-٢٠٠

(٢) أنظر شرح العقيدة الطحاوية للغنيمى ص ١٠٠

(٣) أنظر إحياء علوم الدين للإمام أبى حامد الغزالى ج ١ ص ١٢٠

والأرض . وآخر أسود لا يعرف معروفاً ولا ينكر منكراً إلا ما أشرب من هواه) رواه مسلم وهو أيضاً تفسير قوله تعالى: ﴿ كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَىٰ قُلُوبِهِم مَّا كَانُوا يَكْسِبُونَ ﴾ ١٤ المطففين .

وقد روى عن الإمام الشافعي رضى الله عنه أن الإيمان يزيد وينقص، وروى الإمام أحمد بن حنبل رضى الله عنه بسنده عن أبى الدرداء رضى الله عنه قوله (إن من فقه العبد أن يتعاهد إيمانه وما نقص منه، ومن فقه العبد أن يعلم: أيزداد هو أم ينقص).

وروى أيضاً بسنده عن عمر بن الخطاب رضى الله عنه قوله لأصحابه (هلموا نزداد إيماناً) فيذكرون الله عز وجل .

وروى أيضاً عن ابن مسعود قوله فى دعائه (اللهم زدنا إيماناً ويقيناً، وفقهاً) [(١)]

وذهب الإمام أبو حنيفة إلى أن الإيمان لا يزيد ولا ينقص، فقد ورد عنه أن (إيمان أهل السماء والأرض لا يزيد ولا ينقص ..) وهو يقارن بين إيماننا وإيمان الملائكة والرسل فيقول: (وقد حدثتك أن الإيمان غير العمل فإيماننا مثل إيمانهم لأنا صدقنا من وحدانية الرب وربوبيته وقدرته وبما جاء من عنده بمثل ما أقرت به الملائكة، وصدقت به الأنبياء والرسل، فمن ههنا زعمنا أن إيماننا مثل إيمان الملائكة، لأننا آمنا بكل شئ آمنت به الملائكة من عجائب آيات الله ولم نعاينه نحن) .

يقول الإمام الطحاوى (والإيمان واحد وأهله فى أصله سواء، والتفاضل بينهم بالخشية والتقى ومخالفة الهوى وملازمة الأولى) وهو بهذا يتفق كما هو ظاهر مع ما ذهب إليه الإمام أبو حنيفة من أن الإيمان واحد لا يزيد ولا ينقص

ولكن العلامة ابن أبى العز شارح العقيدة الطحاوية يرى أن الإمام الطحاوى قد أشار بذلك: (إلى أن التساوى إنما هو فى أصله، ولا يلزم منه التساوى من كل وجه، بل تفاوت درجات نور لا إله إلا الله فى قلوب أهلها لا يحصيها إلا الله تعالى).

---

(١) انظر كتاب الإيمان للدكتور على عبد المنعم عبد الحميد ط ١٩٧٨ ص ١٩١- ١٩٢

والشارح يبين لنا أن الزيادة فى الإيمان ليست محصورة فى زيادة المؤمَن به، إذ أين زيادة المؤمَن به فى قوله تعالى: ﴿ **هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ ٱلسَّكِينَةَ فِى قُلُوبِ ٱلْمُؤْمِنِينَ لِيَزْدَادُوٓا۟ إِيمَٰنًا مَّعَ إِيمَٰنِهِمْ** ﴾ أو فى قوله تعالى: ﴿ **ٱلَّذِينَ قَالَ لَهُمُ ٱلنَّاسُ إِنَّ ٱلنَّاسَ قَدْ جَمَعُوا۟ لَكُمْ فَٱخْشَوْهُمْ فَزَادَهُمْ إِيمَٰنًا** ﴾ .

يقول الإمام البغدادى:كل من قال: إن الطاعات من الإيمان أثبت فيه الزيادة والنقص، وكل من زعم أن الإيمان هو الإقرار الفرد منع من الزيادة والنقصان فيه .

وأما من قال: إن التصديق بالقلب فقد منعوا من النقصان فيه، واختلفوا فى زيادته فمنهم من منعها ومنهم من أجازها .[1]

وحاول الإمام الباقلانى حل مشكلة التردد بين زيادة الإيمان وعدم زيادته، إذ جعل الإيمان يزيد وينقص من حيث الجزاء المستحق له من عند الله باعتبار ما يصاحبه من عملٍ لم يكن لتصبح له قيمة قط بغير الإيمان، أما الإيمان من حيث التصديق فى ذاته أو صورته فلا يزيد ولا ينقص .[2]

ويقول إمام الحرمين الجوينى:

(ذهب أئمة السلف إلى أن الإيمان معرفة بالجنان وإقرار باللسان وعمل بالأركان، فهؤلاء أدرجوا الطاعات تحت اسم الإيمان، وهذا غير بعيد فى التسمية، فمن أطلق الإيمان على الطاعات كلها يقول على مساق أصله: يزيد الإيمان بزيادة الطاعات وينقص بنقصانها، ومن قال الإيمان هو التصديق، فمن علم وعرف حقاً فلا يتفاوت التصديق المعلوم بالأعمال زادت أو نقصت) .

ويصرح الإمام الجوينى بميله إلى القول بزيادة الإيمان ونقصه، وإن لم تدخل فيه

---

(١) وأقول: الأحرى أن يقال عن القائلين بالزيادة دون النقص، أن للإيمان حداً أدنى إذا كان عنده لم يقبل النقص . وليس مراد
القائل بالزيادة والنقص غير ذلك، سواء أدرج فى عداد القائلين بأن الطاعات جزء من الإيمان، أو من القائلين بأنه التصديق فقط .

(٢) الإنصاف للباقلانى ص ٥٧

الطاعات، بناء على ما قرره من أن الإيمان المطلوب شرعاً عقد قلبى، يقوم ويستقر وإن لم يصحبه دليل عقلى. وأن الله كلف الخلائق هذا الإيمان ولم يكلفهم تتبع الأدلة، ثم يقول (وعلى هذه القاعدة يزيد الإيمان وينقص بالطاعة، فإن من كان معتمده عقداً تأكد عقده بالمواظبة على الطاعة، وإن ضرى بالمعاصى وهَى عقده، وهذا يجده معظم الخلق من أنفسهم)[1].

ويقول الإمام الغزالى فى كتابه الاقتصاد فى الاعتقاد: لفظ الإيمان مشترك[2] بين ثلاثة معان:

قد يعبر به عن التصديق اليقينى البرهانى، ودليله أن من عرف الله تعالى بالدليل ومات عقب معرفته فإنا نحكم بأنه مات مؤمناً.

وقد يعبر به عن الاعتقاد التقليدى إذا كان جزماً، ودليله أن جماهير العرب كانوا يصدقون رسول الله ﷺ بمجرد إحسانه إليهم وتلطفه بهم، ونظرهم فى قوانين أحواله من غير نظر فى أدلة الوحدانية ووجه دلالة المعجزة، وكان يحكم الرسول ﷺ بإيمانهم.

وقد يعبر به عن تصديق معه العمل بموجب التصديق، ودليله قوله ﷺ (الإيمان بضع وسبعون شعبة ..) الخ منها (إماطة الأذى عن الطريق).

ويقرر الإمام الغزالى أن الإيمان إذا آخذ بإطلاقه الأول لم يتصور زيادته ولا نقصانه، بل اليقين إن حصل بكماله فلا مزيد عليه، وإن لم يحصل بكماله فليس بيقين وهى خطة واحدة ولا يتصور فيها زيادة ولا نقصان إلا أن يراد زيادة وضوح (!) أى زيادة طمأنينة النفس إليه، لأن النفس تطمئن إلى اليقينيات النظرية فى الابتداء، فإذا ما تواردت الأدلة على شئ واحد أفاد بظاهر الأدلة زيادة طمأنينة، وكل من مارس العلوم آدرك تفاوتاً فى طمأنينة نفسه إلى العلم الضرورى ... فالتفاوت فى طمأنينة النفس مشاهد لكل ناظر من باطنه.

---

(١) العقيدة النظامية للإمام الجوينى ط ١٩٤٨ م ص ٦٤-٦٥

(٢) المراد بالمشترك: اللفظ الموضوع لمعان مختلفة كالعين.

ونرى أن هذه إشارة إلى المنهج النفسى الذى يجب أن يكون الحكَم فى موضوعنا وهو ما سارت عليه النصوص، ولا شك أن الأمور النفسية تقبل الزيادة والنقصان: كالفرح والحزن والسكينة ... إلخ .

ثم يقرر الإمام الغزالى أن الإيمان إذا أخذ بإطلاقه الثانى (أى الاعتقاد التقليدى الجازم) فكذلك، أى يزيد وينقص، ولا سبيل إلى جحد التفاوت فيه، وإنما ينكره الذين سمعوا من العلوم والاعتقادات أساميها، ولم يدركوا من أنفسهم ذوقها، ولم يلاحظوا اختلاف أحوالهم وأحوال غيرهم فيها .

أما إذا أخذ الإيمان بالإطلاق الثالث (تصديق معه عمل بموجب التصديق) . يقول الإمام الغزالى إنه فى هذا المقام لا يخفى تطرق التفاوت إلى نفس العمل، ثم يتساءل: هل يتطرق التفاوت إلى نفس التصديق بسبب المواظبة على العمل؟

ومع أن الإمام الغزالى يقول عن هذه المسألة إن فيها نظراً لكنه يبادر إلى أن يقول:

(وترك المداهنة فى مثل هذا المقام أولى، والحق أحق ما قيل فأقول: إن المواظبة على الطاعات لها تأثير فى تأكيد طمأنينة النفس إلى الاعتقاد التقليدى ورسوخه فى النفس، وهذا أمر لا يعرفه إلا من سبر أحوال نفسه وراقبها فى وقت المواظبة على الطاعة، وفى وقت الفترة، ولاحظ تفاوت الحال فى باطنه فإنه يزداد بسبب المواظبة على العمل أنسه لمعتقداته ويتأكد به طمأنينته، حتى إن المعتقد الذى طالت منه المواظبة على العمل بموجب اعتقاده أعصى نفسا على المحاول تغييره وتشكيكه ممن لم تطل مواظبته .

ولذلك تعبدنا الله بالمواظبة على أفعال هى مقتضى تعظيم القلب من الركوع والسجود ليزداد بسببها تعظيم القلوب، فهذه أمور يجحدها المتحذلقون فى الكلام الذين أدركوا ترتيب العلم بسماع الألفاظ، ولم يدركوها بذوق النظر، فهذه حقيقة هذه المسألة) [1]

وإننى أرى التسوية بين ما كان برهانا أو تقليدا فى هذا المقام، فكلاهما يتأثر بالمواظبة على الطاعات أو التقصير فيها فهذه هى النفس البشرية .

(١) الاقتصاد فى الاعتقاد ص١٠١-١٠٢

والإمام الرازى وإن صرح بأنه وأصحابه يذهبون إلى أن الإيمان لا يزيد ولا ينقص باعتبار أنه التصديق، إلا أنه عاد فقال (والتوفيق أن يقال: الأعمال من ثمرات التصديق، فكل ما دل على أن الإيمان لا يقبل الزيادة كان مصروفا إلى أصل الإيمان، وما دل على أنه قابل لهما فهو مصروف إلى الإيمان الكامل) [(١)] وهو يعنى أن أصل الشيء يظل ثابتا لا يزاد ولا ينقص من حيث هو أصل، فإذا نظرنا إليه من حيث تحركه نحو الكمال فإنه يقبل الزيادة ليصير كاملا، ويقبل النقص لينزل عن مرتبة الكمال، والله أعلم.

وينقل العلامة نجم الدين عمر النسفى فى كتابه العقائد النسفية – بعد أن يشرح القول بعدم زيادة الإيمان ونقصه – قول بعض المحققين قائلاً (لا نسلم أن حقيقة الإيمان لا تقبل الزيادة والنقصان، بل تتفاوت قوة وضعفا، للقطع بأن تصديق آحاد الأمة ليس كتصديق النبى ﷺ، ولهذا قال إبراهيم عليه السلام "ولكن ليطمئن قلبى").

وأراد بعضهم التوفيق بين القول بزيادة الإيمان ونقصه والقول بعدم زيادته ونقصه بأن المراد عند القائلين بعدم الزيادة والنقص: نفس التصديق، والمراد عند القائلين بالزيادة والنقص، الإيمان الشرعى.

(قالوا: وهذا توفيق بين ظواهر النصوص التى جاءت بالزيادة وأقاويل السلف، وبين أصل وضعه فى اللغة وما عليه المتكلمون) [(٢)].

أقول: أولا: كلامنا فى الإيمان الشرعى، فلا وجه لتوجيه أحد القولين إلى مفهوم آخر.

وثانياً: إن ضرورة التوفيق إنما تكون عند تعارضها مع ضرورة العقل، أو عند تعارضها مع النصوص والأمر هنا ليس كذلك:

فلا تعارض بينها وبين ضرورة العقل، بدليل أن المتكلمين أنفسهم مختلفون فى هذه المسألة.

---

(١) أنظر كتاب محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين للإمام الرازى ص ١٧٥ وما بعدها
(٢) أنظر كتاب الإيمان للدكتور على عبد المنعم عبد الحميد ص ١٩٨

ولا تعارض بينها وبين النصوص، فالنصوص متضافرة على زيادة الإيمان ونقصه فهى من المحكم فى هذا المقام

وأما ما رواه الفقيه أبو الليث السمرقندى فى تفسيره لقوله تعالى: ﴿ وَإِذَا مَآ أُنزِلَتْ سُورَةٌ فَمِنْهُم مَّن يَقُولُ أَيُّكُمْ زَادَتْهُ هَٰذِهِۦٓ إِيمَٰنًا ﴾ بسنده عن أبى مطيع عن حماد بن سلمة عن أبى المهزم عن أبى هريرة (أن وفد ثقيف سألوا: يا رسول الله: الإيمان يزيد وينقص؟ فقال: لا، الإيمان مكمل فى القلب، زيادته كفر ونقصانه شرك) فإن العلامة ابن أبى العز شارح الطحاوية يقول (سئل شيخنا عماد الدين ابن كثير – رحمه الله – عن هذا الحديث فأجاب بأن الإسناد من أبى الليث إلى أبى مطيع مجهولون لا يعرفون فى شئ من كتب التواريخ المشهورة، وأما أبو مطيع فهو الحكم بن عبد الله بن مسلمة البلخى فقد ضعفه غير واحد، وقال النسائى متروك، واتهمه شعبة بالوضع حيث قال " لو أعطوه فلسين لحدثهم سبعين حديثاً " [(١)].

وأما قولهم: عطف العمل على الإيمان فى القرآن الكريم وكونه يقتضى المغايرة ...فالمغايرة على مراتب منها المغايرة بالمباينة ومنها ما ليس كذلك [(٢)]

ونضيف: ومنها المغايرة بالإظهار بعد الإبهام، أو بالإعلان بعد الإضمار، أو بالتفصيل بعد الإجمال ومنه المغايرة بين الكل والجزء .

وفى اعتقادى أن **الإيمان والعمل يتركبان تركيباً عضوياً** لا يقوم فيه أحدهما بدون الآخر، ويتناميان فيه معاً بطريقة تبادلية ؛ وما الحد الأدنى من الإيمان (التسليم الباطنى) إلا " فعلاً " أى " عملاً " من أعمال القلب، فكيف نجرد الإيمان من العمل فى أى مستوى من مستوياته؟ وكيف نجرد العمل ـ لوجه الله ـ من الإيمان؟!

وعلى هذا الأساس فإن الإيمان يزيد وينقص ولو قصرناه على عمل القلب .

وكما ذكر العلامة الأستاذ الدكتور محمد عبد الله دراز فإن الإيمان قابل للزيادة

---

(١) أنظر شرح العقيدة الطحاوية لابن أبى العز ص ٢٤٦ -٢٤٧

(٢) أنظر العلامة ابن أبى العز فى شرحه للطحاوية ص ٢٤٦-٢٤٨

والنقص سواء أخذناه بمعنى التصديق، أو بمعنى يجمع التصديق والقول والعمل، وكما يقول (.. لكن النقصان له حد معين يقف عنده، هو أن يكون انتقاصا من الزيادة لا من الأصل، فإذا جاوز ذلك لم يسم نقصاناً، بل يسمى ذهاباً ومحقا وبطلانا) .

(أما الإيمان " بالمعنى الجامع " فأمر الزيادة والنقصان فيه ظاهر .. وإنما الكلام فى الإيمان " بمعنى التصديق واليقين نفسه " فالمشهور عند العلماء أن التصديق نفسه لا يزيد ولا ينقص . والصواب أن التصديق نفسه تعرض له الزيادة والنقص من جهات ثلاث، من جهة وسيلته، ومن جهة متعلقه، ومن جهة ثمرته) .

ويتضح الحل أمام الدكتور دراز من حيث ينظر إلى الموضوع من زاوية طبيعة النفس البشرية .

فمن ناحية تفاوت التصديق من جهة وسيلته:

يستدل على ذلك بقوله (كلما تكاثرت الشواهد والبراهين التى تؤيد المعلوم كان أشد رسوخاً فى النفس وأعمق أثرا فى القلب) ويقول (انظروا إلى قضية وصل إليكم علمها عن طريق الأخبار المتواترة، ثم عن طريق المشاهدة وقارنوا فى أنفسكم بين درجة العلم فى الحالتين)؟

ثم يضرب المثل لذلك بقول إبراهيم عليه السلام "رب أرنى كيف تحيى الموتى. قال: أولم تؤمن؟ قال بلى ولكن ليطمئن قلبى ... "

... بل العيان نفسه يختلف، فليس العيان الذى يقع مرة ثم تلحقه غيبة كالعيان الذى يتكرر كل يوم ...) .

وأما تفاوت التصديق زيادة ونقصاً من جهة متعلَّقه:

فواضح لأنه كلما زادت قضايا الإيمان وحصل الإيمان بها تفصيلاً، بعد أن كان جملة ... زاد الإيمان بداهة .

يقول الدكتور دراز (لا تقولوا إن هذه المعلومات الكثيرة متى كانت داخلة فى

موضوع ذلك الأمر الإجمالى صارت معلومة بعلمه سواء اطلع عليها أو لم يطلع عليها) ... هنا يلجأ الدكتور دراز إلى المنهج النفسى فى حسم الخلاف إذ يقول (لأن هناك فرقاً شاسعاً بين حصول الشيء فى النفس قصداً وحصوله ضمناً وتبعاً ... ومثل هذا كمثل حبة واحدة، وحبة أنبتت سبع سنابل فى كل سنبلة مائة حبة) .

وأما تفاوت الإيمان زيادة ونقصاً من جهة ثمرته – وهى العمل –:

فيبينه الدكتور دراز أيضاً من جهة ما أسميه "المنهج النفسى" إذ يقول (إن الفكرة النظرية التى تأخذ آثارها العملية تبقى ماثلة فى الوجدان لا تزاحمها الأضداد، ولا يطغى عليها النسيان، لأنها حاضرة غالباً فى مركز الفكر – أو كما يقول علماء النفس فى بؤرة الشعور – فهى تستمد من العمل قوة وثباتاً وإشراقاً ... وكذلك يستمد منها العمل سهولة ويسراً ... وهكذا كلما ازداد تكرر العمل بمقتضى تلك الفكرة ازدادت قوة فى نفسها، واستعدادا لإنتاج أمثاله من الأعمال بدون تكلف ..

فكذلك نقول: إن من اعتاد طاعة الله تعالى ازداد إيمانه، ومن كثرت مخالفته لأوامر الله ضعف يقينه إلى حد ما [1]، فإن هو اعتاد ذلك لم يؤمن ثباته، على الإيمان) . وهذا هو مقتضى قوله تعالى: ﴿ وَٱلَّذِينَ ٱهۡتَدَوۡاْ زَادَهُمۡ هُدٗى وَءَاتَىٰهُمۡ تَقۡوَىٰهُمۡ ﴾ ١٧ محمد، وقوله تعالى: ﴿ فَلۡيَحۡذَرِ ٱلَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنۡ أَمۡرِهِۦٓ أَن تُصِيبَهُمۡ فِتۡنَةٌ أَوۡ يُصِيبَهُمۡ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴾ ٦٣ النور، وعلى هذا يحمل ما ورد عن مروق مرتكب الكبيرة من الإيمان [2].

ما بين الوسوسة و الإيمان:

جاء فى صحيح مسلم بسنده عن أبى هريرة قال: جاء ناس من أصحاب النبى فسألوه إنا نجد فى أنفسنا ما يتعاظم أحدنا أن يتكلم به قال وقد وجدتموه؟ قالوا: نعم قال: ذاك صريح الإيمان .

---

(١) أى دون أن ينزل إلى ما تحت الحد الأدنى الذى هو تسليم النفس إراديا .

(٢) أنظر المختار من كنوز السنة للدكتور محمد عبد الله دراز

وفى رواية أخرى له بسنده عن علقمة عن عبد الله قال سئل النبى عن الوسوسة قال تلك محض الإيمان .

وهنا يكون السؤال: هل يكون الشخص مؤمناً وهو مشتمل على هذه الخواطر؟

الجواب: نعم طبقاً للحديث .

فيأتى بعد ذلك سؤال آخر: أيكون هذا الإيمان هو ما يصفه علماء الكلام بأنه التصديق المنطقى؟ أم يكون الإيمان نوعاً من الإذعان القلبى الذى تحكمه الإرادة مهما تكن خواطر الفكر وسوانحه؟!

لا يصح أن يقال: إن التسامح فى هذه الخواطر لا يكون إلا إذا تعلقت بغير أصل من أصول الدين، لأن من الحديث أن ما كان يدور فى صدور بعض الصحابة المتسائلين هى أمور تتعلق بذات الله وصفاته: هذا الله خلق الخلق فمن خلق الله؟!

وهذا يؤكد أن الإذعان الإرادى كاف فى تحقيق أصل الإيمان مهما تكن الوساوس والخواطر، والشخص إذا أذعن على هذا النحو أى أسلم نفسه ووجهه لله، يضع نفسه فى رحاب الله ويستمطر هداه، فلا عليه بعد ذلك من هذه الخواطر إذا استمر فى تسليمه، ومن تسليمه أن يقوم بالشعائر وأن يلتزم الشريعة فهى تدريب نفسى وعملى يصعد به فى مدراج اليقين الذى إن أفلت منه أولاً، يقترب منه ثانياً، ويلتحم به ثالثاً .

هل تكفى كلمة التوحيد ﴿ لَآ إِلَـٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ ﴾ للحكم بدخول صاحبها فى الإسلام!؟

الجواب: نعم، فهذا مقتضى قوله ﷺ فيما أخرجه أبو داود عن معاذ بن جبل رضى الله عنه " من كان آخر كلامه لا إله إلا الله دخل الجنة "

فكلمة التوحيد يلزمها **اعترافه بجميع ما يبلغه الرسول عن** ربه لزوما بينا أو غير بين

ولا مفر من ان نفهم هذا الحديث فى ضوء ما اشترطه الحديث فى صحيح البخارى بسنده عن أنس بن مالك قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم (أمرت

أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله فإذا قالوها وصلوا صلاتنا واستقبلوا قبلتنا وذبحوا ذبيحتنا فقد حرمت علينا دماؤهم وأموالهم **إلا بحقها** وحسابهم على الله)

وفى هذا يذهب الدكتور محمد عبد الله دراز إلى أن هذه الشهادة "التوحيد" يلزمها الإيمان بالرسول صلى الله عليه وسلم، لأن من لم يؤمن بالرسول لم يؤمن بمعجزاته، فكان معتقداً أن لله شريكا فى خلقها، فكان مشركا، فالتوحيد – كما يقول الدكتور دراز – هو جماع الدين كله، وإن أنواع الكفر كلها ترجع إلى الشرك .

ومن جهة أخرى نجد أنه لابد من شيء من البيان: فالكافر إذا قال كلمة التوحيد وحدها ننظر فى أمره على تفصيل، إن كان أصل مخالفته للإسلام إنما هو فى شأن عقيدة التوحيد، اكتفينا بها وحكمنا بإسلامه .

قال النواوى فى شرحه لصحيح مسلم فى باب الدليل على أن من مات على التوحيد دخل الجنة: (أما إن كانت مخالفته من أجل شئ آخر أيضاً من أصل النبوة فإن كلمة التوحيد وحدها لا تكفى بل ينبغى أن يضم إليها شهادة الرسالة، كما ينبغى أن يضم إليها ما يكون معروفاً عنه مخالفته لأصل من أصول الدين، على حسب ما يقتضيه المقام، ولا يكتفى بشهادة التوحيد، **لأن استلزام هذه الشهادة لسائر العقائد من قبيل اللزوم غير البين**، فقد يغفل عن شيء منها ويجمع بين التوحيد وبين عقيدة باطلة تضاده غافلاً - أو مغفِلاً - جهة التضاد، فالمطلوب أن تكون هناك دلالة نفهم منها **اعترافه بجميع ما يبلغه الرسول عن ربه**، قوليه كانت هذه الدلالة أو فعلية، أو حالية، أو مركبة من هذا وذاك، إجمالية كانت أو تفصيلية على حسب ما يقتضيه المقام [1].

يقول العلامة ابن أبى العز شارح الطحاوية (والشارع صلوات الله وسلامه عليه لم يجعل ذلك حاصلاً بمجرد قول اللسان فقط – مشيراً بذلك إلى قوله ﷺ "من

---

(١) انظر المختار للدكتور دراز ص ١١٥ - ١١٦ .

قال لا إله إلا الله حرم عليه النار" فإن هذا من المعلوم بالدين بالضرورة، فإن المنافقين يقولونها بألسنتهم وهم تحت الجاحدين فى الدرك الأسفل من النار) [1].

حكم تعليق الإيمان على المشيئة

يقول الطوسى (المعتزلة ومن تبعهم يقولون: اليقين لا يحتمل الشك والزوال، فقول القائل أنا مؤمن إن شاء الله لا يصح إلا عند الشك أو خوف الزوال، وما يوهم أحدهما لا يجوز أن يقال للتبرك) .

ويفصل الإمام البغدادى مذهب الأشاعرة والقائلين بأن الإيمان هو التصديق على النحو التالى:

منهم من يجيز الاستثناء وهو أبو سهل محمد بن سليمان الصعلوكى وأبو بكر محمد بن الحسين بن فورك، ومنهم من ينكره وهؤلاء أبو عبد الله بن مجاهد والقاضى أبو بكر الباقلانى، وأبو إسحاق إبراهيم بن محمد الاسفراييني .

يقول الإمام الرازى (أكثر أصحابنا قالوا أنا مؤمن إن شاء الله لا لقيام الشك، إما للتبرك، أو للصرف للعاقبة) .

ثم يقرر مذهب القائلين بأن جملة الطاعات من الإيمان بأنهم يقولون بالموافاة، وأن كل من وافى ربه على الإيمان فهو المؤمن. ومن وافاه بغير الإيمان الذى أظهره فى الدنيا علم فى عاقبته أنه لم يكن قط مؤمناً، فهم يستثنون فى كون المرء مؤمنا – أى بحسب العاقبة –، ولا يستثنون فى صحة الإيمان، واستدلوا على ذلك بأن الله تعالى أمر بإيمان يدوم إلى آخر العمر، وإذا قطع القاطع إيمانه علم أن الذى أظهره قبل القطع لم يكن الإيمان المأمور به، هو أشبه بمن قطع صلاته قبل تمامها، فعند القطع علم أنه لم يصل .

وقد روى عن ابن أبى مليكة أنه قال: أدركت أكثر من خمسمائة من أصحاب النبى ﷺ: كل منهم يخشى على نفسه النفاق لأنه لا يدرى ما يختم له أ هـ [2].

---

(١) شرح الطحاوية لابن أبى العز ص ٢٣٩ .
(٢) انظر شرح الطحاوية ص ٢٣٥ – ص ٢٣٦ .

والخلاصة أن من العلماء من يحرمه لأنه شك فيما هو إيمان أنه ليس كذلك .

ومنهم من يوجبه لأنه حكم متعلق بالخاتمة وليس لأحد أن يدعى على أى وجه تكون، إلا بعلم الله . أو لأنه حكم متضمن لكمال الإيمان، وهذه تزكيه للنفس ليس له أن يجزم بها .

ومنهم من يجيزها: إذا لم يكن شكه فى أصل الإيمان . تأسياً بقوله تعالى: ﴿ لَتَدْخُلُنَّ ٱلْمَسْجِدَ ٱلْحَرَامَ إِن شَآءَ ٱللَّهُ ءَامِنِينَ ﴾ وبقوله ﷺ حين وقف على المقابر " وإنا إن شاء الله بكم لاحقون "(١).

خطر الأمن واليأس على الإيمان

يقول تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَٱلَّذِينَ هَاجَرُوا۟ وَجَٰهَدُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ أُو۟لَٰٓئِكَ يَرْجُونَ رَحْمَتَ ٱللَّهِ ۚ وَٱللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴾ .

ويقول تعالى: ﴿ أَمَّنْ هُوَ قَٰنِتٌ ءَانَآءَ ٱلَّيْلِ سَاجِدًا وَقَآئِمًا يَحْذَرُ ٱلْءَاخِرَةَ وَيَرْجُوا۟ رَحْمَةَ رَبِّهِۦ ﴾.

وقال تعالى: ﴿ تَتَجَافَىٰ جُنُوبُهُمْ عَنِ ٱلْمَضَاجِعِ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ خَوْفًا وَطَمَعًا ﴾.

وفى الحديث فى صحيح مسلم بسنده عن النبى ﷺ: يقول الله عز وجل: أنا عند ظن عبدى بى فليظن بى ما شاء "

وفى صحيح مسلم عن جابر رضى الله عنه قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول قبل موته بثلاث " لا يموتن أحدكم إلا وهو يحسن الظن بربه " .

ولمسلم بسنده عن جابر قال: سمعت النبى ﷺ يقول: يبعث كل عبد على ما مات عليه . •

وفى رواية أخرى له أيضاً أنه ﷺ قال: (لا يموتن أحدكم إلا وهو يحسن الظن بالله عز وجل) .

---

(١) انظر محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين للرازى. وأصول الدين للبغدادى ص ٢٥٣ - ٢٥٤ وشرح الطحاوية لابن أبى العز ص ٢٥٤ - ٢٥٥ .

ولهذا قيل: إن العبد ينبغى أن يكون رجاؤه فى مرضه أرجح من خوفه، بخلاف زمن الصحة فإنه يكون خوفه أرجح من رجائه .

وقال الإمام النووى فى شرحه لصحيح مسلم: (قال العلماء: معنى حسن الظن بالله تعالى أن يظن أنه يرحمه ويعفو عنه . قالوا: وفى حالة الصحة يكون خائفاً راجياً، ويكونان سواء وقيل يكون الخوف أرجح، فإذا دنت أمارات الموت غلَّب الرجاء أو محَّضة، لأن مقصود الخوف الانكفاف عن المعاصى والقبائح والحرص على الإكثار من الطاعات والأعمال وقد تعذر ذلك أو معظمه فى هذه الحال. فاستحب إحسان الظن المتضمن للافتقار إلى الله تعالى والإذعان له ..) أهـ

إيمان الأطفال:

قال **بعض الخوارج** بالتبرى من أطفالنا – أطفال المؤمنين – حتى يبلغوا فيدعون إلى الإسلام، ذهب إلى ذلك العجاردة والصلتية .

وقال آخرون من الخوارج: بالتوقف فى شأنهم حتى يبلغوا فيدعون إلى الإسلام دون التبرى، هؤلاء هم الثعالبة فيما ذكره عنهم الأشعرى، وذكر البغدادى أنهم يقولون: نحن على ولايتهم صغاراً وكباراً إلى أن يبين لنا منهم إنكار .

وينقل البغدادى عن الإباضية أنهم يقولون فى أطفال موافقيهم من أهل ملة الإسلام .. إذا ماتوا دخلوا الجنة، أما أطفال مخالفيهم فهم فى النار مع آبائهم .

وزعمت **الكرامية** أن الإيمان وجد من الكل فى عالم الذر، وعليه فإن الأطفال يولدون مؤمنين بالإقرار السابق، سواء ولدوا من مؤمن أو كافر .

وقال المعتزلة بوجوب الإيمان عند تمام العقل بغير شرط البلوغ، وعليه فإن الطفل قبل كمال عقله ليس بمؤمن ولا كافر، لكنه إن مات دخل الجنة . فإذا كمل عقلة – قبل البلوغ – وجب عليه الإيمان: بما يعرف بالعقل فى الحالة الثانية من معرفته بنفسه، ووجب عليه الإيمان بما يعرف بالشرع فى الحالة الثانية من سماعه خبر الشرع على وجه يقطع العذر، وإلا ... صار كافراً .

وقال بعض المعتزلة يجب عليه ما تقدم لا فى الحالة الثانية ولكن بعد مهلة يمكن فيها الاستدلال.

وقال الإمام **أبو الحسن الأشعرى** ومن تابعه: لا وجوب إلا بالشرع، فوقت وجوب الإيمان هو اجتماع أمرين تمام العقل والبلوغ، إذ الشرع لا يلزم بغيرهما، ولقوله ﷺ: (رفع القلم عن الصبى حتى يبلغ، وعن المجنون حتى يفيق) (١). وعليه فإنه لا يجب على الطفل – أى الذى لم يبلغ – شيء . ويحكم إسلامه بإسلام أبيه عند مالك، أو بإسلام أحدهما عند الشافعى وأبى حنيفة .(٢)

حكم أطفال المشركين:

يرى الأزارقة، والعجاردة من **الخوارج** أن أطفال مخالفيهم مشركون مخلدون فى النار .

ويرى الإباضية التوقف فى أطفال المشركين: يجوز تعذيبهم، ويجوز دخولهم الجنة تفضلاً من الله .

ويرى **الكرامية** أن أطفال المشركين مؤمنون لما حصل من الإقرار بالإيمان فى عالم الذر .

أما المعتزلة فيقول البغدادى: أنهم أفشوا بين الناس قولهم بأن من مات طفلاً كان من أهل الجنة، مع أن ذلك لا يتفق مع ما تقدم من قولهم بوجوب النظر عليهم بمجرد تعقلهم، فإذا مضت المدة بعد هذا التعقل ولم يستدل ثم مات كان كافراً مستحقاً للخلود فى النار .

---

(١) ذكره ابن عبد البر فى كتابه التمهيد لما فى الموطأ من المعانى والأسانيد ج ١ ص ١٠٨ ط ١٣٨٧ بالمغرب، وصاحب عون المعبود شرح سنن أبى داود ج ١٢ ص ٤٨ نشر بيروت، وصاحب فتح البارى ج ٢ ص ٣٤٦ نشر بيروت عام ١٣٧٩، وابن حزم فى المحلى ج ١٠ ص ٣٤٤، وابن قدامة فى المغنى ج ٧ ص ٢٩٠ ط ١٤٠٤ هـ نشر بيروت

(٢) أنظر أصول الدين للبغدادى وكتابنا نشأة الآراء والمذهب والفرق الكلامية .

أما أهل السنة فقد أجمعوا على أن من مات من ذرارى المؤمنين صغيراً، أو بلغ مجنوناً ومات يكون مع المؤمنين فى الجنة . وتوقف المتحرجون منهم فى أطفال المشركين لاختلاف الأخبار فيهم .

والأصح أنه ما لم يصح من هذه الأخبار شيء يرجع إلى القاعدة التى اتخذت أساساً للحكم على أطفال المؤمنين. فهى لم تكن مقيدة بهم، القاعدة أن الطفل لا يعاقب لأنه لم يقصر فى أداء واجب، وهو لم يجب عليه شئ قبل البلوغ [1].

الكبائر والصغائر

وردت طائفة من الآيات والأحاديث تبين أن الذنوب منها ما هو كبير، ومنها ما هو صغير، ومن ذلك قوله تعالى:

﴿ مَالِ هَٰذَا ٱلْكِتَٰبِ لَا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّآ أَحْصَىٰهَا ﴾ ٤٩ الكهف .

﴿ وَلَا تَأْكُلُوٓاْ أَمْوَٰلَهُمْ إِلَىٰٓ أَمْوَٰلِكُمْ ۚ إِنَّهُۥ كَانَ حُوبًا كَبِيرًا ﴾ ٢ النساء .

﴿ نَّحْنُ نَرْزُقُهُمْ وَإِيَّاكُمْ ۚ إِنَّ قَتْلَهُمْ كَانَ خِطْـًٔا كَبِيرًا ﴾ ٣١ الإسراء .

﴿ إِن تَجْتَنِبُواْ كَبَآئِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنكُمْ سَيِّـَٔاتِكُمْ ﴾ ٣١ النساء .

﴿ ٱلَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَٰٓئِرَ ٱلْإِثْمِ وَٱلْفَوَٰحِشَ إِلَّا ٱللَّمَمَ ﴾ ٣٢ النجم .

﴿ وَإِخْرَاجُ أَهْلِهِۦ مِنْهُ أَكْبَرُ عِندَ ٱللَّهِ ﴾ ٢١٧ البقرة .

﴿ وَٱلْفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنَ ٱلْقَتْلِ ﴾ ٢١٧ البقرة .

﴿ قُلْ فِيهِمَآ إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَٰفِعُ لِلنَّاسِ ﴾ ٢١٩ البقرة .

﴿ وَلَآ أَصْغَرَ مِن ذَٰلِكَ وَلَآ أَكْبَرَ إِلَّا فِى كِتَٰبٍ مُّبِينٍ ﴾ ٦١ يونس .

ومن ذلك ما رواه ابن حبان فى صحيحه بسنده عن عبد الله بن عمرو عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال (إن من أكبر الكبائر أن يسب الرجل والديه، قالوا: وكيف يسب الرجل والديه، قال يسب أبا الرجل فيسب أباه ويسب أمه فيسب أمه)

وقد اختلف العلماء فى تعريف الكبائر على أقوال:

---

(١) انظر أصول الدين للبغدادى وكتابنا نشأة الآراء والفرق والمذاهب الكلامية

قيل: هى ما اتفقت الشرائع على تحريمه، وهذا التعريف غير جامع لأنه يقتضى أن شرب الخمر أو الفرار من الزحف، أو التزوج ببعض المحارم، أو التزوج بمحرم من الرضاعة أو الصهرية أو نحو ذلك ليس من الكبائر . وهو غير مانع لأنه يقتضى أن الحبة من مال اليتيم أو الكذبة الواحدة الخفيفة من الكبائر . وهو ليس كذلك باتفاق

وقيل: هى ما سد باب المعرفة بالله، أو ذهاب الأموال والأبدان، وهذا تعريف غير جامع لأنه يقتضى أن أكل الخنزير والميتة والدم أو منع الزكاة ليس من الكبائر، وهذا باطل باتفاق .

وقيل: إنها تسمية نسبية، فالكبيرة تكون كذلك بالنسبة لما دونها، والصغيرة تكون كذلك بالنسبة لما فوقها، وهذا غير صحيح لأنه يقتضى مخالفة النصوص الدالة على تقسيم الذنوب إلى صغائر بذاتها وكبائر بذاتها . ويقتضى أن تختلف العقوبة باختلاف الأشخاص، بل يقتضى أن يعاقب المسرف فى الذنوب على ذنب أقل مما يعاقب عليه غير المسرف، وهذا ظاهر البطلان

وقيل إنها لا تعلم أصلاً فقد أخفيت كليلة القدر، للتورع عنها حيث يجرى بالخاطر أنها كذلك، وهذا فضلاً عن أنه تجاهل للنصوص التى ذكرناها، فإن قائل ذلك كما يقول العلامة ابن أبى العز شارح الطحاوية عنه: إنما أخبر عن نفسه أنه لا يعلمها فلا يمنع أن يكون قد علمها غيره والله أعلم .

ويؤيد العلامة ابن أبى العز شارح الطحاوية تعريف الكبيرة بأنه: كل ذنب جاء فيه حد فى الدنيا، أو وعيد فى الآخرة، والصغيرة ما لم يرد فيها شئ من ذلك، وبيَّن أن الوعيد الأخروى نوعان: وعيد خاص، وهو ما صرح فيه باستحقاق النار أو اللعنة أو الغضب، ووعيد عام وهو ما لم يصرح فيه بشيء من ذلك، والمراد بالوعيد الذى يجعل الذنب كبيرة الوعيد الخاص لا العام، فهو أى الخاص الذى يقابل ما جاء فى العقوبة الدنيوية من تقدير بقدر هو الحد، أما الوعيد العام فهو الذى يقابل ما جاء فى العقوبة الدنيوية ما جاء بغير تقدير وحد .

ويرجح شارح الطحاوية هذا القول من وجهين:

أحدهما: أنه المأثور عن السلف كابن عباس وابن عيينة وابن حنبل وغيرهم .

الوجه الثاني: أن الله تعالى قال: ﴿ **إِن تَجْتَنِبُواْ كَبَآئِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنكُمْ سَيِّـَٔاتِكُمْ وَنُدْخِلْكُم مُّدْخَلاً كَرِيمًا** ﴾ وهذا يقتضى ألا يستحق هذا الوعد الكريم صنفان من الناس: من توعده الله بغضب أو لعنة أو نار، ومن كان مثله ممن استحق إقامة الحد عليه فى الدنيا .

إلحاق الكبائر بالصغائر والصغائر بالكبائر

يقول العلامة ابن أبى العز شارح الطحاوية: (ثَم أمر ينبغى التفطن له وهو أن الكبيرة قد يقترن بها من الحياء والخوف والاستعظام لها ما يلحقها بالصغائر .

وقد يقترن بالصغيرة من قلة الحياء وعدم المبالاة وترك الخوف والاستهانة بها والإصرار عليها ما يلحقها بالكبائر .

وهذا أمر مرجعه إلى ما يقوم بالقلب وهو قدر زائد على مجرد الفعل، والإنسان يعرف ذلك من نفسه وغيره) [(١)] .

وهنا نقول: إن الأمر الأول قد يتصور فى بعض الكبائر دون بعض، إذ كيف يتصور الحياء فى الزنا مثلا .

ونقول فى الأمر الثانى: إنه ينطبق على كثير من حالات الفساد فى المجتمع الإسلامى المعاصر: إذ تأتى غالبا من المداومة على الصغائر والاستخفاف بها، كالمداومة على سوء الأدب، أو سوء التصرف، أو قلة الذوق: فى الطرقات والاجتماعات، والندوات، والأسواق، على مختلف المستويات، فهى فى نظر الإسلام كبائر كلما ارتكبت على سبيل المداومة أو الاستخفاف، أو قلة الحياء .

حكم " مرتكب الكبيرة "

ذهبت النجدات من الخوارج:إلى تكفير مرتكبى الحدود من موافقيهم كفر نعمة

---

(١) شرح العقيدة الطحاوية لابن أبى العز ص ٢٣٢

لا كفر ملة . وقال منهم قوم بأن التكفير إنما يكون بالذنوب التى ليس فيها وعيد مخصوص . فأما الذنب الذى فيه حد أو وعيد فى القرآن فلا يزاد صاحبه على الاسم الذى ورد فيه مثل تسميته زانيا أو سارقا، وصاحبه مع ذلك غير داخل فى الإيمان . كأنهم يقولون بما قالت به المعتزلة (جزئيا): أى لا هو مؤمن ولا هو كافر .

وقالت البيهسية من الخوارج بكفر الرعية تبعاً لكفر الأمام . وقالت العوفية منهم إذا كفر الإمام كفرت الرعية، الغائب منهم والشاهد .

والخوارج على وجه الإجمال تراوح رأيهم فى مرتكبى الكبيرة بين الشرك والكفر كفر اعتقاد، والكفر كفر نعمة يجزى عليها مع ذلك بالخلود فى النار، والإسلام بشرط ألا يكون مصراً عليها ولا مخالفاً للفرقة، بل لقد وصل الأمر عند النجدات إلى أن من استحل باجتهاده محرماً فهو معذور، فيما سوى معرفة الله ومعرفة رسله وتحريم دماء المسلمين وأموالهم، والإقرار بما جاء من الله جملة، والغريب أن هؤلاء النجدات أسقطوا حد الخمر وأقروا مبدأ التقية [1].

وذهبت الإباضية إلى: أن مرتكب ما فيه الوعيد كافر كفران نعمه لا كفران شرك وذهب بعض الباحثين إلى أنهم قد سبقوا المعتزلة فى القول بالخلود فى النار لطائفة ليست كافرة كفر اعتقاد [2] ولكن كفر نعمة فحسب .

أما المعتزلة: فقد ذهب واصل وعمرو بن عبيد والمعتزلة من بعدهما إلى أن مرتكب الكبيرة لا هو مؤمن ولا هو كافر، وهو فى منزلة بين المنزلتين .

واستدل واصل على مذهبه هذا بأن مرتكب الكبيرة فاسق لا يسمى مؤمناً ولا يسمى كافرا، لأنه لا يستحق أحكام المؤمن ولا أحكام الكافر، اتفاقا، وهو كذلك لا يسمى منافقاً لأن المنافق يستحق إجراء أحكام الكفرة عليه إذا علم نفاقه، وليس كذلك صاحب الكبيرة .

---

(١) أنظر الفرق بين الفرق للبغدادى ص ٧٣

(٢) أنظر كتابنا "نشأة الآراء والمذاهب والفرق الكلامية" ص ٩٨

وهم يعنون بأحكام المؤمن هنا مثل ما جاء فى أول سورة المؤمنون، وبأحكام الكافر مثل الحكم بقتله مرتدا، أو الحكم بالتفريق بينه وبين زوجه المسلمة، أو الحرمان من الميراث بين أصوله وفروعه المسلمين .

ويمكن مناقشتهم هنا بأن أحكام الإيمان التى لا يحكم بها على مرتكب الكبيرة هى أحكام الإيمان الكامل، أما أحكام أصل الإيمان فيجوز الحكم بها عليه .

وهو يستدل أيضاً بالإجماع من حيث أجمعت الفرق كلها على أن مرتكب الكبيرة فاسق، قال واصل لعمرو بن عبيد: أو ليس تجد الفرق على اختلافهم يسمون صاحب الكبيرة فاسقاً ويختلفون فيما عداه من الأسماء؟، فالخوارج تسميه كافرا وفاسقا، والمرجئة تسمية مؤمناً فاسقا، والشيعة تسميه فاسقاً كافر نعمه، والحسن البصرى يسميه منافقاً فاسقا، فأجمعوا على تسمية مرتكب الكبيرة بالفسق، وقالوا: نأخذ بالمتفق عليه ولا نسميه بالمختلف فيه .

ويمكن مناقشتهم فى هذا الادعاء بأنهم خرجوا على الإجماع بقولهم بأنه فى منزلة بين المنزلتين .

ويستدل أيضاً بالآية الكريمة: ﴿ وَٱلَّذِينَ يَرْمُونَ ٱلْمُحْصَنَٰتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا۟ بِأَرْبَعَةِ شُهَدَآءَ فَٱجْلِدُوهُمْ ثَمَٰنِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا۟ لَهُمْ شَهَٰدَةً أَبَدًا ۚ وَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ ﴾ حيث سماهم الفاسقين .

ويمكن مناقشتهم هنا بأن هذا الاستدلال لا يمنع من تسمية مرتكب الكبيرة هنا مؤمنا مع تسميته فاسقا كما هو مذهب أهل السنة .

والمعتزلة يضيفون إلى ذلك استدلالهم بأن أمير المؤمنين علياً رضى الله عنه عندما سئل عن مقاتليه من الخوارج أكفار هم؟ قال: من الكفر فروا، ثم سئل: أمسلمون هم؟ قال: لو كانوا مسلمين ما قاتلناهم .

ويمكن مناقشتهم فى هذا الاستدلال بأن عليا رضى الله إنما سلب عنهم وصف الإسلام الكامل الذى يكف عنهم العقاب فى الدنيا. وهذا التفسير يتفق مع ما ذهب

إليه القاضى عبد الجبار من أئمة المعتزلة إلى أن لفظ المسلم جعل فى الشرع على نحو لفظ المؤمن اسما لمن يستحق التعظيم والإجلال والمدح .

وعند واصل من المعتزلة أن مرتكب الكبيرة من المخلدين فى النار وإن كانت دركته فوق دركة الكفار، ويقرر القاضى عبد الجبار من المعتزلة فى غير موضع من كتابه " شرح الأصول الخمسة " تخليد مرتكب الكبيرة فى النار أبد الآبدين، ويذهب مع ذلك إلى أن عقابه يكون دون عقاب الكافرين، وأنه لا يكون يائساً من رحمة الله، وأنه يجوز وصفه بالإيمان مقيدا !! (١).

ونلاحظ أن هذا الجواز عند القاضى عبد الجبار لا يعنى التطابق مع مذهب أهل السنة فى الموضوع لأن أهل السنة يجيزون وصفه بالإيمان مقيدا وغير مقيد .

ويستدل القاضى عبد الجبار على تخليد مرتكب الكبيرة فى النار بقوله تعالى: ﴿ وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُۥ يُدْخِلْهُ نَارًا خَـٰلِدًا فِيهَا ﴾ . (١٤ النساء)

وقوله تعالى: ﴿ وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهُۥ جَهَنَّمُ خَـٰلِدًا فِيهَا ﴾. (٩٣ النساء).

ويمكن مناقشة المعتزلة فى هذا الاستدلال بأنه لا يستحضر كافة النصوص المتعلقة بالموضوع ليوفق بينها بتفسير بعضها بعضا والوصول بها إلى أن المراد بالخلود طول المكث لا الأبد، كما فعل أهل السنة كما سيأتى فى شرح مذهبهم . .

وإذا كان الخوارج يستدلون بذلك على ما استدل عليه المعتزلة ويزيدون حكمهم بكفر مرتكب الكبيرة على النحو المفصل عند فرقهم المختلفة، فإن المعتزلة لا يخطون هذه الخطوة، ويستدلون على عدم الكفر ذاك بآية اللعان، فى قوله تعالى:

﴿ وَٱلَّذِينَ يَرْمُونَ أَزْوَٰجَهُمْ وَلَمْ يَكُن لَّهُمْ شُهَدَآءُ إِلَّآ أَنفُسُهُمْ فَشَهَـٰدَةُ أَحَدِهِمْ أَرْبَعُ شَهَـٰدَٰتٍۭ بِٱللَّهِ ۙ إِنَّهُۥ لَمِنَ ٱلصَّـٰدِقِينَ ۝٦ وَٱلْخَـٰمِسَةُ أَنَّ لَعْنَتَ ٱللَّهِ عَلَيْهِ إِن كَانَ مِنَ

---

(١) شرح الأصول الخمسة ص ٦٦٦ وما بعدها

ٱلْكَـٰذِبِينَ ﴿٧﴾ وَيَدْرَؤُا۟ عَنْهَا ٱلْعَذَابَ أَن تَشْهَدَ أَرْبَعَ شَهَـٰدَٰتٍۭ بِٱللَّهِ ۙ إِنَّهُۥ لَمِنَ ٱلْكَـٰذِبِينَ ﴿٨﴾ وَٱلْخَـٰمِسَةَ أَنَّ غَضَبَ ٱللَّهِ عَلَيْهَآ إِن كَانَ مِنَ ٱلصَّـٰدِقِينَ﴾. ٦-٩ النور .

يقول القاضي عبد الجبار: (فإن اللعان فإنما ثبت بين الزوجين، فلو كان القذف كفراً لكان لا بد من أن يخرج أحد الزوجين بفسقه عن الإسلام فتنقطع بينهما عصمة الزوجة فلا يحتاج إلى اللعان، فإنه لم يشرع بين الأجنبيين وإنما يجرى بين الزوجين فيصح بهذه الجملة أن صاحب الكبيرة لا يجوز أن يسمى كافرا ولا يجوز أن يجرى عليه أحكام الكفر) [١].

وأرى أن هذا التعليل إن كان يسوقه المعتزلة للاستدلال على "عدم الكفر" فإنه متهافت لأن اللعان إنما يجرى قبل أن تثبت الجريمة، أى قبل أن يثبت الفسق، فهو ما يزال مجرد دعوى بعد، ولأن التفريق بين الزوجين إنما يقع بمجرد الخروج من الإيمان دون انتظار لوصف الكفر الزائد . وقد قال به المعتزلة كما قال به الخوارج فهم سواء فى ذلك، فما قالوه لا يفيد الخوارج ولا المعتزلة على السواء .

وتذهب الزيـديـة من الشيعة مذهبها فى تخليد مرتكب الكبيرة فى النار، مخالفة إمامها – من بعده – الذى كان يذهب مذهب أهل السنة .فهو أى زيد رضى الله عنه ـ ذهب إلى أن مرتكب الكبيرة لا يذهب عنه اسم الإيمان أو الإسلام، بل يعذب حينا من الدهر ثم يرد إلى الجنة .

والإمامية من الشيعة:- يسمون مرتكب الكبيرة مسلما (إلا أصحاب البدع [٢] فإنهم كفار مرتدون يستتابون وإلا قتلوا ...) .فأين من أنكر الإمامة بينهما؟

ويذهب العبيدية من المرجئة إلى أن ما دون الشرك مغفور لا محالة، وأن العبد إذا مات على توحيده لا يضره ما اقترف من الآثام واجترح من السيئات .

ولهم فى ذلك قياس: أنه كما لا ينفع مع الشرك (طاعة) كذلك لا يضر مع الإيمان عمل (معصية) ولا يدخل النار أحد من أهل القبلة .

---

(١) أنظر شرح الأصول الخمسة ص ٦٣٣، ٦٩٨، ٧١٢، ٧٠٢، ٧٠٧، ٧١٤،، ٧١٧، ٧٢٠، ٧٢٦

(٢) أنظر أوائل المقالات للشيخ المفيد ص ١٥

ويمكن الرد على قياسهم هذا بأنه مع الكفر لا يتصور طاعة، لأن الطاعة بحسب معناها اللغوى البحت إنما تكون كذلك لمن يطيع المطاع، والكافر بعمله لا يطيع فيه أحدا، أو لا يطيع فيه المطاع الذى يرجى ثوابه، وهى بحسب معناها الشرعى لا تكون كذلك إلا بنية التوجه بعمله إلى الله، " إنما الأعمال بالنيات " والكافر لا يتوجه إلى الله بعمله، لأنه غير مؤمن به أصلا، فالقياس قائم على المغالطة، وهو مبتور من أوله .

وذهبت اليونسية من المرجئة إلى أن ترك ما سوى الإيمان من الطاعة لا يضر حقيقة الإيمان، ولكن يبدو أن سقوط العمل عند هؤلاء يبدو سقوطاً مجازياً، بمعنى أنه بعد تمكن الإيمان – وهو معرفة وخضوع ومحبة الله – من القلب لا يتصور معه وقوع المعصية ولا ترك العمل، قال يونس بن عون النميرى زعيم المذهب (من تمكن فى قلبه الخشوع والمحبة له على خلوص ويقين لم يخالفه فى معصية [1])

فإذا وقعت منه المعصية فهى فى هذه الحالة " لا تضر " لأنها تكون هفوة ولا عمد فيها ولا إصرار عليها .

أما المرجئة الحديثة:

الذين يثيرون أغاليط من مثل: التكفير حكم لا يملكه بشر، لأن العقيدة متعلقة بالقلب

ومن مثل: اللاأدرية المتمثلة فى قول بعضهم: أنت لا تملك الحقيقة

ومن مثل: الاعتراض على تكفير النصارى واليهود

ومن مثل: النسبية التاريخية

فهم أكثر انفلاتا وتدليسا وتلبيسا إلى حد يصدق عليهم فيه قول أبى حنيفة رضى الله عنه " من قال لا أعرف الكافر كافرا فهو مثله "

---

(١) الملل والنحل للشهرستانى ج ١ص ١٢٥

وللموضوع مزيد بيان فى كلامنا الآتى عن الإلحاد المعاصر.

وقد كان الحسن البصرى رضى الله عنه من أهل السنة - فيما يروى عنه - يذهب إلى أن مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن مطلق ولا بكافر مطلق. وأنه يستحق اسم المنافق. لأمرين:

الأول أن الفاسق يستحق الذم واللعن كالمنافق سواء فلا يمتنع إجراء هذا الاسم عليه.

الثانى: أنه بارتكابه الكبيرة دل على أن فى اعتقاده خللا، وأنه أظهر الإسلام دون أن ينطوى عليه قلبه إذ لو كان معتقدا لله تعالى وللثواب والعقاب لكان يكون فى حكم الممنوع من ارتكابه الكبيرة، فمعلوم أن أحدنا إذا قال له غيره: إن فعلت كذا عاقبتك بهذه النيران المؤججة فى هذا البيت - وهو عالم بقدرته عليه وأنه لا يخلف وعده ولا وعيده فإنه يكون كالمدفوع إلى أن لا يفعل ما يهدده وكذلك الأمر هنا [(١)]. وهذا أشبه بالوعظ منه ببيان الحكم الشرعى

وتكلم الإمام أبو حنيفة فى حكم مرتكب الكبيرة، قال:

(أهل القبلة مؤمنون، لست أخرجهم من الإيمان بتضييع شئ من الفرائض ...

ومن أصاب الإيمان وضيّع شيئاً من الفرائض كان مؤمناً مذنباً، وكان لله تعالى فيه المشيئة: إن شاء عذبه، وإن شاء غفر له، فإن عذبه على تضييعه شيئاً فعلى ذنب عذبه، وإن غفر له فذنبا يغفر [(٢)]).

وهو يقول: (من قتل نفساً بغير حق أو سرق أو قطع الطريق فهو مؤمن فاسق وليس بكافر، وإنما يعذبهم الله بالإحداث فى النار، ويخرجهم منها بالإيمان [(٣)].

ويقول أبو حنيفة أيضاً: (ولا نكفر مسلماً بذنب من الذنوب، وإن كانت كبيرة إذا لم يستحلها، ولا نزيل عنه اسم الإيمان، ونسميه مؤمناً حقيقة، ولا نقول إن حسناتنا

---

(١) أنظر كتابنا نشأة الآراء والمذاهب والفرق الكلامية ص ٦٢

(٢) المصدر السابق (ص ٣٧).

(٣) الفقه الأبسط (ص ٤٧).

مقبولة وسيئاتنا مغفورة كقول المرجئة، وما كان من السيئات دون الشرك والكفر لم يتب عنها صاحبها حتى مات مؤمناً فإنه فى مشيئة الله تعالى، إن شاء عذبه بالنار، وإن شاء عفا عنه ولم يعذبه بالنار أصلاً [1]).

وقال: (من قتل نفساً بغير الحق أو سرق أو قطع الطريق ... فهو مؤمن فاسق وليس بكافر، إنما يعذبهم الله بالأحداث بالنار، ويخرجهم منها بالإيمان .)

وقال (لا نكفر أحداً بذنب ولا ننفى أحداً من الإيمان) .

وسفه رأى القائلين بصدور الذنب عن نفس غير مؤمنة بالضرورة، أو فى إيمانها ضعف، يقول: (ومن أين قالت الجهال إذا رأوا من إنسان زلة جزعاً عند مصيبة، أو جبناً من عدو، أو حرصاً على هوى .. هذا من ضعف اليقين؟ إنما قالوا ذلك لجهالتهم بتفسير اليقين). ويقول: (فالمؤمنون من قِبل إيمانهم يصلون ويزكون ويصومون .. وليس من قِبل صلاتهم وزكاتهم وصومهم وحجهم بالله يؤمنون)[2].

أما من كان يعيش على أرض الشرك، مقراً بجملة الإسلام، غير عالم بشيء من الفرائض والشرائع، ثم مات على هذه الحال، فإن أبا حنيفة يراه مؤمناً مهما ارتكب من الذنوب والمعاصى[3] .

وقد أشار الإمام - فيما يذكره البياضى - إلى مواضع الإكفار، وترجع جملتها إلى ثلاثة وعشرين موضعاً، فى ستة منها يرجع الإكفار إلى نسبة النقص الصريح إليه تعالى . وفى ستة عشر يرجع الإكفار إلى إنكار ما علم بالضرورة كونه من الدين ..و فى موضع واحد يرجع الإكفار إلى تأويل ما علم قطعاً كونه على ظاهره [4].

ويلتفت الإمام إلى مشكلة الفرق آنذاك: التنابز بالتكفير:فيقول فيمن يرميه

---

(١) الفقه الأكبر بشرح المغنيساوى (ص ٢٧ -٣٠) .
(٢) العالم والمتعلم لأبى حنيفة ص ١٢
(٣) أنظر كتابه العالم والمتعلم ص ١٤، وكتابنا نشأة الآراء والمذاهب والفرق الكلامية فى الإسلام ص ٢٣٦-٢٣٧
(٤) انظر التفصيل: إشارات المرام للبياضى (ص ٥١) .

بالكفر: شهادتى عليه أنه كاذب ولا أسميه كافراً .. ويقول فيمن يبرأ إليه من دينه: إن قال لى هذا لم أعجل، ولكنى أسأله عند ذلك مم تبرأ؟ من دين الله؟ أو تبرأ من الله؟ فأى القولين قاله سميته كافراً مشركاً .. فإن قال لا أبرأ من الله ولا أبرأ من دين الله ولكن أبرأ من دينك لأن دينك هو الكفر بالله، وأبرأ مما تعبد لأنك تعبد الشيطان، فإنى لا أسميه كافرا، لأنه إنما يكذب علىّ .[1] ..

أما الإمام مالك فيروى عنه أنه قال: (لو أن العبد ارتكب الكبائر بعد أن لا يشرك بالله شيئا ثم نجا من هذه الأهواء والبدع والتناول لأصحاب رسول الله ﷺ: لأرجو أن يكون فى أعلى درجات الفردوس)[2] .

يقول البغدادى فى كتابه " الفرق بين الفرق ": (وكان علماء التابعين مع أكثر الأمة يقولون إن صاحب الكبيرة من أمة الإسلام مؤمن . لما فيه من معرفته بالرسل والكتب المنزلة، ولمعرفته بأن كل ما جاء من عند الله حق . ولكنه فاسق بكبيرته، وفسقه لا ينفى عنه اسم الإيمان والإسلام).

ويقول الإمام الرازى: (صاحب الكبيرة عندنا – أى الأشاعرة – مؤمن مطيع بإيمانه عاص بفسقه)[3].

ومما يصح الاستدلال به على أن مرتكب الكبيرة لا يخرج بارتكابه لها عن الإيمان أن القرآن وصف بالإيمان مرتكبى بعض الكبائر، وذلك فى قوله تعالى: ﴿ وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱقْتَتَلُواْ فَأَصْلِحُواْ بَيْنَهُمَا ۖ فَإِنۢ بَغَتْ إِحْدَىٰهُمَا عَلَى ٱلْأُخْرَىٰ فَقَـٰتِلُواْ ٱلَّتِى تَبْغِى حَتَّىٰ تَفِىٓءَ إِلَىٰٓ أَمْرِ ٱللَّهِ ۚ فَإِن فَآءَتْ فَأَصْلِحُواْ بَيْنَهُمَا بِٱلْعَدْلِ وَأَقْسِطُوٓاْ ۖ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُقْسِطِينَ ﴾ ٩ الحجرات، وقوله تعالى: ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِصَاصُ فِى ٱلْقَتْلَى ۖ ٱلْحُرُّ بِٱلْحُرِّ وَٱلْعَبْدُ بِٱلْعَبْدِ وَٱلْأُنثَىٰ بِٱلْأُنثَىٰ ۚ فَمَنْ عُفِىَ لَهُۥ مِنْ أَخِيهِ شَىْءٌ فَٱتِّبَاعٌۢ بِٱلْمَعْرُوفِ وَأَدَآءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَـٰنٍ ﴾ ١٧٨ البقرة .

---

(١) العالم والمتعلم (ص ٢٧) .

(٢) أنظر مناقب الإمام مالك لعيسى بن مسعود بن منصور الزواوى طبع المطبعة الخيرية عام ١٣٢٥ ص ٣٨، وكتابنا نشأة الآراء والمذاهب والفرق الإسلامية ص ٦٤-٦٥

(٣) محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين ص ١٧٤ - ١٧٥

ومما يدل على أن مرتكب الكبيرة يختلف عن الكافر حكما، قوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغۡفِرُ أَن يُشۡرَكَ بِهِۦ وَيَغۡفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ ﴾.

ولا يصح أن يقال إن هذا مقيد مطلقا بالتوبة، إذ لا يكون بهذا فرق بينه وبين المشرك، فالمشرك إذا انتهى يغفر له: ﴿ لِّلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ إِن يَنتَهُواْ يُغۡفَرۡ لَهُم مَّا قَدۡ سَلَفَ ﴾.

ولا يصح أن يقال إن الذنب الذى شاء الله مغفرته هو الصغائر، لأن الآية لم تخصص الذنب، بأكثر من كونه (دون الشرك) صغائر أو كبائر، على أن الصغائر مغفورة بلا قيد متى اجتنبت الكبائر ﴿ إِن تَجۡتَنِبُواْ كَبَآئِرَ مَا تُنۡهَوۡنَ عَنۡهُ نُكَفِّرۡ عَنكُمۡ سَيِّـَٔاتِكُمۡ ﴾.

ومن المهم هنا القول بأن الآية لا تدل على أن غير الشرك من الكفر – كإنكار البعث مثلا – داخل فى حدود الغفران لأن الكفر مهما يكن نوعه، ليس دون الشرك وإن كان غيره، بدليل قوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ يَكۡفُرُونَ بِٱللَّهِ وَرُسُلِهِۦ وَيُرِيدُونَ أَن يُفَرِّقُواْ بَيۡنَ ٱللَّهِ وَرُسُلِهِۦ وَيَقُولُونَ نُؤۡمِنُ بِبَعۡضٍ وَنَكۡفُرُ بِبَعۡضٍ وَيُرِيدُونَ أَن يَتَّخِذُواْ بَيۡنَ ذَٰلِكَ سَبِيلًا ﴿١٥٠﴾ أُوْلَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡكَٰفِرُونَ حَقًّاۚ وَأَعۡتَدۡنَا لِلۡكَٰفِرِينَ عَذَابًا مُّهِينًا ﴾[1]. ١٥٠ – ١٥١ سورة النساء

ومما يدل أيضاً على أن مرتكب الكبيرة يختلف عن الكافر حكما ما جاء من استثناء بقوله ﴿ إِلَّا مَا شَآءَ رَبُّكَ ﴾ فى شأن الذين شقوا، والذين سعدوا، يقول تعالى: ﴿ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ شَقُواْ فَفِى ٱلنَّارِ لَهُمۡ فِيهَا زَفِيرٌ وَشَهِيقٌ ﴿١٠٦﴾ خَٰلِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلۡأَرۡضُ إِلَّا مَا شَآءَ رَبُّكَۚ إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ ﴿١٠٧﴾ ۞ وَأَمَّا ٱلَّذِينَ سُعِدُواْ فَفِى ٱلۡجَنَّةِ خَٰلِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلۡأَرۡضُ إِلَّا مَا شَآءَ رَبُّكَ عَطَآءً غَيۡرَ مَجۡذُوذٍ ﴾ ١٠٥ – ١٠٨ هود . فالذين شقوا من عصاة المؤمنين حياتهم فى النار مقطوعة من آخرها، وحياتهم فى الجنة منقوصة من أولها .

ومما يدل كذلك على أن مرتكب الكبيرة لا يخلد فى النار ما ورد فى الحديث، فقد روى الشيخان بسندهما عن وصف النبى ﷺ الصراط ومرور الناس عليه وسقوط

---

(١) أنظر المختار من كنوز السنة للأستاذ الدكتور محمد عبد الله دراز ص ٦٣-٦٤

من يسقط منهم فى النار قوله ﷺ: (فمنهم من يوبق بعمله، ومنهم من يخردل ثم ينجو، حتى إذا أراد الله رحمة من أراد من أهل النار أمر الملائكة أن يخرجوا من النار من كان يعبد الله فيعرفونهم بآثار السجود، وحرم الله تعالى على النار أن تأكل مواضع السجود) وأخرج الشيخان أيضاً قوله ﷺ فى الشفاعة (وإنى اختبأت دعوتى شفاعة لأمتى يوم القيامة فهى نائلة إن شاء الله من مات من أمتى لا يشرك بالله شيئاً) .

وأخرج الشيخان أيضاً قوله ﷺ: فى الشفاعة: (يا رب، أمتى، أمتى) يقول الله تعالى (انطلق فمن كان فى قلبه مثقال حبة من شعير من إيمان فأخرجه من النار (فإذا انطلق النبى ففعل ثم عاد للسؤال: قال الله له: (**انطلق فمن كان فى قلبه مثقال حبه من خردل من إيمان فأخرجه منها**). فإذا عاد الثالثة قال: (انطلق فمن كان فى قلبه أدنى من مثقال حبة من خردل من إيمان فأخرجه منها) فإذا عاد الرابعة قال: يا رب ائذن لى فيمن قال لا إله إلا الله. قال تعالى: (ليس ذلك إليك، ولكن وعزتى وجلالى وكبريائى وعظمتى لأخرجن منها من قال: " لا إله إلا الله ") .

ومما يستدل به على أن مرتكب الكبيرة لا يخلد فى النار قوله تعالى " فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره، ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره " ٧-٨ الزلزلة، فلو خلد مرتكب الكبيرة فى النار لما استوفى حظه من الجزاء على مثاقيل الخير التى أداها بمقتضى إسلامه من ناحية، وبمقتضى هذه الآية من ناحية ثانية .

فإذا سأل سائل: وأين جزاء مثاقيل الخير التى أداها الكافر؟ فالرد المنطقى البسيط: ليأخذها ممن أداها له، والرد الشرعى البسيط: لا قيمة لعمل لم يتوجه به فاعله إلى الله، سواء بالنسبة للمؤمن أو للكافر (إنما الأعمال بالنيات) والكافر بمقتضى كفره لم يتوجه إلى الله بعمله .

ومما يصح قوله لبيان الفرق بين مرتكب الكبيرة المسلم أصلا، وبين مرتكبيها من غيرهم – وفقا لنظرية النجاة التى قدمناها فى المدخل: أن مرتكب الكبيرة بمقتضى إسلامه لاجئ إلى الله طالب للنجاة ممن يملكها، سائر فى الطريق التى تُسلِكه إليها،

فهو مهما يرتكب (متحرك داخل الطريق ..) تذهب الحركة المنحرفة به هنا أو هناك، ولكنه على كل الأحوال " داخل الطريق المؤدية "، أما الكافر فقد رفض اللجوء إلى الله مبدئياً، وأعطى ظهره للطريق المؤدية، ولم يطلب النجاة، أو طلبها ممن لا يملكها، فهو مهما يفعل مما ينفعه أو ينفع الناس، متحرك خارج الطريق، قد يحقق نفعاً هنا أو نفعاً هناك، لكنه على كل الأحوال (خارج الطريق)، فكيف يحصل على النجاة من كارثة النار، وهو لم يطلبها، أو لم يطلبها ممن يملكها؟ ﴿ قُلْ مَا يَعْبَؤُاْ بِكُمْ رَبِّى لَوْلَا دُعَآؤُكُمْ ﴾ أى لولا توجهكم إليه، والكافر لم يتوجه إليه، فكيف يحصل على مطلبه (النجاة)؟

إن حادث النار يوم القيامة، حادث كونى عام، يتعرض له البشر وغيرهم، ﴿ لَا تُبْقِى وَلَا تَذَرُ ۝٢٨ لَوَّاحَةٌ لِّلْبَشَرِ﴾، ﴿ وَقُودُهَا ٱلنَّاسُ وَٱلْحِجَارَةُ ﴾ والله سبحانه وتعالى حذرنا من هذا الحادث، أنذرنا به، وأرشدنا إلى (متجه) النجاة منه، وهو متجه إسلام النفس لله، والكافر أعرض عن هذا المتجه، وولى وجهه عنه ﴿ كَذَّبَ وَتَوَلَّىٰٓ ﴾ والأمر هنا أشبه بما كان فى حادث الفيضان، أنذر نوح عليه الصلاة السلام الناس به، فمن ركب السفينة كان له النجاة، ومن تولى عنها كيف ينجو من الطوفان؟ إنه خرج بكليته من البقعة الوحيدة التى لا يغرقها الطوفان، خرج بكليته وبإرادته، وغامر بلقاء الطوفان، فلما فاجأه الطوفان، كان الطريق مقطوعاً بينه وبين السفينة واتجه إلى ما كان يظنه بقعة من اليابس خارج السفينة، ولم يدر أن البقعة من اليابس مهما ارتفعت فوق الجبل (الجودي) لا نجاة فيها، لأنها لا تقاوم الطوفان ولا تفلت منه، النجاة الوحيدة فى السفينة .

والطوفان هنا هو النار، والسفينة هى الإيمان، فكيف لمن ولى عن السفينة أن يطلب النجاة من الطوفان، إنه هالك لا محالة بتوليه، هالك لا محالة بفعله، أما مرتكب الكبيرة فهو أشبه براكب السفينة الذى يرتكب المخالفات وهو على ظهرها، إنه يؤدَّب، إنه يجُزى على معصيته، إنه يذوق من النار المحيطة بالسفينة، فإذا هو بعد ذلك لم يتغير موقعة الذى اختاره، ولم يخرج من سفينته التى لجأ إليها، وهذا هو

انتهاء عقابه واستئناف مقامه المكفول له بالإيمان، مقام الفوز بالجنة، والنجاة من النار .

الصلاة خلف كل بر وفاجر:

قال ﷺ " صلوا خلف كل بر وفاجر "، رواه مكحول عن أبى هريرة وأخرجه الدار قطنى وقال: مكحول لم ير أبا هريرة، وفى إسناده معاوية بن صالح متكلم فيه، وقد احتج به مسلم فى صحيحه .

وخرج الدار قطنى أيضاً وأبو داود عن مكحول عن أبى هريرة رضى الله عنه قال: قال الرسول ﷺ " الصلاة واجبة عليكم مع كل مسلم برا كان أو فاجرا وإن عمل بالكبائر، والجهاد واجب عليكم مع كل أمير، برا كان أو فاجرا، وإن عمل بالكبائر " .

وفى صحيح البخارى أن عبد الله بن عمر رضى الله عنه كان يصلى خلف الحجاج بن يوسف الثقفى، وكذا أنس بن مالك، وكان الحجاج – كما يقال – ظالماً .

وفى صحيح البخارى أيضاً أن النبى ﷺ قال "يصلون لكم فإن أصابوا فلكم ولهم، وإن أخطأوا فلكم وعليهم". وتفصيل القول فى ذلك: إنما هو من أبواب الفروع(١).

سقوط عقوبة جهنم عن فاعل السيئات من المسلمين

تتلخص عوامل إسقاط العقوبة فى الآخرة – بمشيئة الله – عن فاعل السيئات من المسلمين فى الأمور الأساسية الآتية التى لخصها العلامة ابن أبى العز:

التوبة . تجنب الكبائر . الاستغفار . الحسنات . المصائب الدنيوية . عذاب القبر . دعاء المؤمنين واستغفارهم له فى الحياة وبعد المهات . العمل الذى لا ينقطع بعد موته من علم نافع أو صدقة جارية أو دعاء خالص وفقاً للحديث . ما يهدى إليه من

---

(١) أنظر شرح العقيدة الطحاوية لابن أبى العز ص ٢٧٤- ٢٧٦

ثواب صدقه أو قراءة أو حج . أهوال يوم القيامة وشدائده . مقاصة حسنات غيره بسيئاتهم له . الشفاعة . عفو أرحم الراحمين[1].

فاللهم اجعلنا فى عفوك بما تشاء

دين الله واحد

تعددية الأديان والشرائع

يعتقد المسلم أن الإسلام ليس هو ما أنزل على سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم فحسب، ولكنه هو الدين عند الله أزلا، وهو ما أنزل على جميع الرسل والأنبياء، قاطبة

وفى هذا يأتى قوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ ﴾ ١٩ آل عمران، ويأتى قوله تعالى: ﴿ وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ ﴾ ٨٥ آل عمران . و يقول تعالى: ﴿ شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحًا وَٱلَّذِىٓ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِۦٓ إِبْرَٰهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰٓ ﴾ ١٣ الشورى .

وقد استقصى القرآن الكريم قصص الأنبياء ليسميهم جميعا بالمسلمين، وليسمى دينهم بكلمة الإسلام الصريحة، لا فرق بين أحد منهم وآخر، بدءا من نوح وإبراهيم وإسماعيل ويعقوب، ولوط، ويوسف، عليهم جميعا أفضل الصلاة والسلام .

من مثل ما جاء فى شأن سيدنا إبراهيم ﴿ مَا كَانَ إِبْرَٰهِيمُ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا وَلَٰكِن كَانَ حَنِيفًا مُّسْلِمًا ﴾ .

من مثل ما جاء فى شأن سيدنا موسى عليه السلام وصحبه إذ يقولون ﴿ رَبَّنَآ أَفْرِغْ عَلَيْنَا صَبْرًا وَتَوَفَّنَا مُسْلِمِينَ ﴾ ١٢٦ الأعراف، وفرعون موسى يقول عند الاحتضار ﴿ وَأَنَا۠ مِنَ ٱلْمُسْلِمِينَ ﴾ ٩٠ يونس

---

(١) أنظر شرحه للعقيدة الطحاوية ص ٢٣٢-٢٣٤

وفى شأن سيدنا سليمان عليه السلام إذ يقول فى خطابه إلى قوم سبأ ﴿ أَلَّا تَعْلُواْ عَلَيَّ وَأْتُونِى مُسْلِمِينَ ﴾ ٣١ النمل، وملكة سبأ إذ تقول ﴿ وَأَسْلَمْتُ مَعَ سُلَيْمَـٰنَ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَـٰلَمِينَ ﴾ ٤٤ النمل

وفى شأن سيدنا عيسى عليه السلام وصحبه الحواريين: ﴿ فَلَمَّآ أَحَسَّ عِيسَىٰ مِنْهُمُ ٱلْكُفْرَ قَالَ مَنْ أَنصَارِىٓ إِلَى ٱللَّهِ ۖ قَالَ ٱلْحَوَارِيُّونَ نَحْنُ أَنصَارُ ٱللَّهِ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَٱشْهَدْ بِأَنَّا مُسْلِمُونَ ﴾ ٥٢ آل عمران

بل يصل الاستقصاء القرآنى فى هذا الموضوع إلى دائرة الجن إذ يقولون ﴿ وَأَنَّا مِنَّا ٱلْمُسْلِمُونَ وَمِنَّا ٱلْقَـٰسِطُونَ فَمَنْ أَسْلَمَ فَأُوْلَـٰٓئِكَ تَحَرَّوْاْ رَشَدًا ﴾ ١٤ الجن

وفى الحديث الصحيح يقول الرسول صلى الله عليه وسلم (إنا معاشر الأنبياء ديننا واحد)

ويقول الإمام الطحاوى (ودين الله فى الأرض وفى السماء واحد)

ويقول ابن القيم فى مدارج السالكين (وقد دل قوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَـٰمُ ﴾ على أنه دين جميع أنبيائه ورسله وأتباعهم من أولهم لآخرهم، وأنه لم يكن لله قط ولا يكون له دين سواه) ثم يقول (فالإسلام دين أهل السماوات، ودين أهل التوحيد من أهل الأرض، لا يقبل من أحد دينا سواه) .

ويقول العلامة الشيخ محمد عبد الله دراز عن كلمة الإسلام بمعناها القرآنى (إنما هو اسم للدين الذى هتف به كل الأنبياء، وانتسب إليه كل أتباع الأنبياء).

إنه اسم للدين وليس محض وصف مؤول بدليل قوله تعالى عن سيدنا إبراهيم: ﴿ هُوَ سَمَّىٰكُمُ ٱلْمُسْلِمِينَ مِن قَبْلُ وَفِى هَـٰذَا ﴾

وليس هذا اعترافا بكون المسيحية أو النصرانية أو اليهودية إسلاما ولكنه يعنى كماهو واضح إنكار نزول دين سماوى غير الإسلام.

و تأتى المشكلة فى ثقافة المسلم المعاصر من استعمال مصطلح تعددية الأديان، بدوافع من زيغ السلطة أومن نزغ السياسة .

لأنه إن كان المراد بهذا المصطلح ذائع الصيت: التسوية بين الإسلام وبين بعض الأديان الأخرى من حيث صحة صدورها عن الله تعالى فهذا مما لا يجوز للمسلم أن يردده دون إكراه .

إن عقيدة المسلم تحول بينه وبين ذلك قطعا، ومن ثم تحول بينه وبين القول بتعددية النجاة يوم القيامة، كما تحول بينه – تبعا لما تقدم – وبين القول بما يسمى الأديان السماوية، لأن وصف إحداها بالسماوية يعنى صدورها عن الله تعالى وليس فى الإسلام غير دين سماوى واحد .

أما إن كان المراد بعبارة تعددية الأديان: واقع العقائد من حيث ما يشمل الدين المنزل من الله والأديان الوضعية بالأصل أو الوضعية بالتحريف، أى ما يشمل جميع الأديان حقها وباطلها مؤمنها وكافرها فالتعبير صحيح، يقول تعالى: ﴿ قُلْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلْكَٰفِرُونَ ۝١ لَآ أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ ۝٢ وَلَآ أَنتُمْ عَٰبِدُونَ مَآ أَعْبُدُ ۝٣ وَلَآ أَنَا۠ عَابِدٌ مَّا عَبَدتُّمْ ۝٤ وَلَآ أَنتُمْ عَٰبِدُونَ مَآ أَعْبُدُ ۝٥ لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِىَ دِينِ ﴾، وفى هذه التعددية يقول ابن القيم (فأديان أهل الأرض ستة، واحد للرحمن، وخمسة للشيطان، فدين الرحمن هو الإسلام، والتى للشيطان: اليهودية والنصرانية، والمجوسية، والصابئة ودين المشركين).

وفى المصادر الإسلامية المعتمدة ليس هناك كلمة واحدة تدل على تنزيل من الله لدين ما من هذه الأديان غير الإسلام، وإنما هى أطلقت كأسماء لأقوام كاليهود تنسب إليهم اليهودية، أو لبلد كالناصرة أو لنصرة الحواريين، أو للناصر أى الناظر إلى الله تنسب إليه النصرانية، وأنبياء الله لا يبلغون من ذلك شيئا غير الإسلام، ولا يبلغون فى كتبهم المنزلة دينا غير الإسلام .

أما كلمة المسيحية فظهرت لأول مرة من جانب الوثنيين الذين أطلقوا هذه التسمية على مجموعة الهيلينستيين الذين أخرجوا من القدس وارتحلوا إلى أنطاكيا وكونوا هناك كنيسة أنطاكيا، وعامة الناس بالمدينة كانوا يميزونهم بهذه التسمية عن الطائفة اليهودية[(١)]

---

(١) المسيحية نشأتها وتطورها لشارل جنيبر، ترجمة عبد الحليم محمود ص ٩٠

أما قوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَٱلَّذِينَ هَادُواْ وَٱلصَّٰبِـُٔونَ وَٱلنَّصَٰرَىٰ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَعَمِلَ صَٰلِحًا فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴾ ٦٩ المائدة، فهو من ناحية مسبوق بقوله تعالى: ﴿ قُلْ يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ لَسْتُمْ عَلَىٰ شَىْءٍ حَتَّىٰ تُقِيمُواْ ٱلتَّوْرَىٰةَ وَٱلْإِنجِيلَ وَمَآ أُنزِلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُمْ ۗ وَلَيَزِيدَنَّ كَثِيرًا مِّنْهُم مَّآ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ طُغْيَٰنًا وَكُفْرًا ۖ فَلَا تَأْسَ عَلَى ٱلْقَوْمِ ٱلْكَٰفِرِينَ ﴾ ومن ناحية ثانية فقد صرح القرآن الكريم بتقييد هؤلاء جميعا بقيد الإيمان، وبيّن معنى الإيمان المطلوب منهم – بعد بعثة محمد صلى الله عليه وسلم – بقوله تعالى: ﴿ فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُواْ فِىٓ أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُواْ تَسْلِيمًا ﴾ ٦٥ النساء، أى: يؤمنون بما أنزل إليهم وما أنزل إليكم أى بالقرآن الكريم، والإيمان بالقرآن الكريم لا يكون كذلك إلا بجميع ما جاء به... ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ فَرَّقُواْ دِينَهُمْ وَكَانُواْ شِيَعًا لَّسْتَ مِنْهُمْ فِى شَىْءٍ ﴾ ١٥٩ الأنعام ﴿ أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ ٱلْكِتَٰبِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ ۚ فَمَا جَزَآءُ مَن يَفْعَلُ ذَٰلِكَ مِنكُمْ إِلَّا خِزْىٌ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا ۖ وَيَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ يُرَدُّونَ إِلَىٰٓ أَشَدِّ ٱلْعَذَابِ ۗ وَمَا ٱللَّهُ بِغَٰفِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ ۝ أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ ٱشْتَرَوُاْ ٱلْحَيَوٰةَ ٱلدُّنْيَا بِٱلْءَاخِرَةِ ۖ فَلَا يُخَفَّفُ عَنْهُمُ ٱلْعَذَابُ وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ ﴾ ٨٥-٨٦ البقرة . ومن ذلك بل على رأسه الإيمان بمحمد صلى الله عليه وسلم .

وإذن فالقول بأن القرآن الكريم يقر بعض الناس على إيمانهم بوحدانية الله دون إيمانهم بالرسول مهما كانت أسماؤهم أو صفاتهم، أهل كتاب أو غيره، قول باطل بدلالة الآيات السابقة .

وبناء عليه فليس صحيحا أن المفسرين جمدوا النصوص المتعلقة بخيرية أهل الكتاب فى التاريخ – ما قبل محمد عليه الصلاة والسلام – وجعلوها نصوصا تاريخية بحتة، لأنهم طبقوها ولا يزالون يطبقونها على كل كتابى يؤمن برسوله ومن سبقه فى زمنه ويؤمن بمحمد صلى الله عليه وسلم ومن سبقه بعد بعثته، ويتخذ من القرآن الكريم لا مصدقا فحسب ولكن مهيمنا أيضا، يقول ابن جريج من مسلمى أهل الكتاب فى تفسير قوله تعالى: ﴿ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ ﴾: " القرآن أمين على الكتب

المتقدمة قبله، فما وافقه منها فهو حق وما خالفه منها فهو باطل" ويقول ابن عباس "(ومهيمنا) أى حاكما على ما قبله من الكتب" ويقول أيضا "ومهيمنا أى شاهدا" يقول ابن كثير: وهذه الأقوال كلها متقاربة المعنى: فإن اسم المهيمن يتضمن هذا كله: فهو أمين وشاهد، وحاكم على كل كتاب قبله"

وبالرغم من موافقتنا على نقد الموقف التاريخى البحت، فلن يمنعنا ذلك من أن ننبه إلى أن تميز اليهود بشدة العداوة للمسلمين مقارنة بالنصارى: راجع إلى حالة تاريخية نتيجة وضع اليهود بالمدينة فى الوقت الذى لم يكن قد تبلور فيه بعد موقف الشراسة النصرانية التى بدأت بحرب الروم، والتى استمرت حتى اليوم، والتى ذاق فيها المسلمون من النصارى من ألوان العداوة والبغضاء أكثر مما ذاقوا من اليهود، فاليهود ضيعوا الفلسطينيين وسلبوا القدس، أما الدولة النصرانية فضيعت الفلسطينيين والقدس والدولة الإسلامية فى المشرق وفى الأندلس وبقية أوربا، وآسيا و ما تزال تضيع حتى اليوم . وهما سواء فى حكم قوله تعالى: ﴿ وَلَن تَرْضَىٰ عَنكَ ٱلْيَهُودُ وَلَا ٱلنَّصَـٰرَىٰ حَتَّىٰ تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمْ ۗ قُلْ إِنَّ هُدَى ٱللَّهِ هُوَ ٱلْهُدَىٰ ۗ وَلَئِنِ ٱتَّبَعْتَ أَهْوَآءَهُم بَعْدَ ٱلَّذِى جَآءَكَ مِنَ ٱلْعِلْمِ ۙ مَا لَكَ مِنَ ٱللَّهِ مِن وَلِىٍّ وَلَا نَصِيرٍ ﴾ ١٢٠ البقرة

وأما الاستشهاد الذى يستشهد به بعض الكاتبين فى الموضوع بقوله تعالى عن النصارى ﴿ ذَٰلِكَ بِأَنَّ مِنْهُمْ قِسِّيسِينَ وَرُهْبَانًا وَأَنَّهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ ﴾ فاستشهاد مبتور، لأن الآية تتحدث عن قسيسين آمنوا بمحمد صلى الله عليه وسلم وفقا لقوله تعالى فى الآية التالية ﴿ وَإِذَا سَمِعُوا۟ مَآ أُنزِلَ إِلَى ٱلرَّسُولِ تَرَىٰٓ أَعْيُنَهُمْ تَفِيضُ مِنَ ٱلدَّمْعِ مِمَّا عَرَفُوا۟ مِنَ ٱلْحَقِّ ۖ يَقُولُونَ رَبَّنَآ ءَامَنَّا فَٱكْتُبْنَا مَعَ ٱلشَّـٰهِدِينَ ﴿٨٣﴾ وَمَا لَنَا لَا نُؤْمِنُ بِٱللَّهِ وَمَا جَآءَنَا مِنَ ٱلْحَقِّ وَنَطْمَعُ أَن يُدْخِلَنَا رَبُّنَا مَعَ ٱلْقَوْمِ ٱلصَّـٰلِحِينَ ﴾ ٨٢ -٨٤ المائدة

أمثال هؤلاء هم فقط الذين جاء فيهم قوله تعالى مما استشهدت به الآيات: ﴿ لَيْسُوا۟ سَوَآءً ۗ مِّنْ أَهْلِ ٱلْكِتَـٰبِ أُمَّةٌ قَآئِمَةٌ يَتْلُونَ ءَايَـٰتِ ٱللَّهِ ءَانَآءَ ٱلَّيْلِ وَهُمْ يَسْجُدُونَ ﴿١١٣﴾ يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْـَٔاخِرِ وَيَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ

وَيُسَٰرِعُونَ فِي ٱلۡخَيۡرَٰتِۖ وَأُوْلَٰٓئِكَ مِنَ ٱلصَّٰلِحِينَ ۝ وَمَا يَفۡعَلُواْ مِنۡ خَيۡرٖ فَلَن يُكۡفَرُوهُۗ وَٱللَّهُ عَلِيمُۢ بِٱلۡمُتَّقِينَ ﴾ ١١٣ - ١١٥ آل عمران، هم الذين لا يكتمون الكتاب ﴿ وَإِذۡ أَخَذَ ٱللَّهُ مِيثَٰقَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡكِتَٰبَ لَتُبَيِّنُنَّهُۥ لِلنَّاسِ وَلَا تَكۡتُمُونَهُۥ فَنَبَذُوهُ وَرَآءَ ظُهُورِهِمۡ وَٱشۡتَرَوۡاْ بِهِۦ ثَمَنٗا قَلِيلٗاۖ فَبِئۡسَ مَا يَشۡتَرُونَ ﴾ ١٨٧ آل عمران، هم الذين يقول فيهم القرآن الكريم فى نفس السياق ﴿ وَإِنَّ مِنۡ أَهۡلِ ٱلۡكِتَٰبِ لَمَن يُؤۡمِنُ بِٱللَّهِ وَمَآ أُنزِلَ إِلَيۡكُمۡ وَمَآ أُنزِلَ إِلَيۡهِمۡ خَٰشِعِينَ لِلَّهِ لَا يَشۡتَرُونَ بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ ثَمَنٗا قَلِيلًاۚ أُوْلَٰٓئِكَ لَهُمۡ أَجۡرُهُمۡ عِندَ رَبِّهِمۡۗ إِنَّ ٱللَّهَ سَرِيعُ ٱلۡحِسَابِ ﴾ ١٩٩ آل عمران، ويقول القرآن فى سياق كلامه عن هؤلاء ﴿ فَمِنۡهُم مَّنۡ ءَامَنَ بِهِۦ وَمِنۡهُم مَّن صَدَّ عَنۡهُۚ وَكَفَىٰ بِجَهَنَّمَ سَعِيرًا ﴾ ٥٥ النساء، ومن عداهم ممن لا يؤمن بمحمد بعد ظهوره فليسوا على شيء ويقول القرآن الكريم ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ مِنۡ أَهۡلِ ٱلۡكِتَٰبِ وَٱلۡمُشۡرِكِينَ فِي نَارِ جَهَنَّمَ خَٰلِدِينَ فِيهَآۚ أُوْلَٰٓئِكَ هُمۡ شَرُّ ٱلۡبَرِيَّةِ ﴾ ٦ البينة .

ومن الواضح أيضا أن يكون موقف الإسلام من أهل الكتاب أكثر حزما وتدقيقا بعد بعثة محمد صلى الله عليه وسلم منه قبل ذلك لما هو معروف - ومسلم به فى علم مقارنة الأديان - من ضياع نص التوراة التى أنزلت على موسى عليه السلام و عدم وجود نص الإنجيل الذى أنزل على عيسى، فإذا كان لهم عذر فى اضطرابهم قبل أن يأتى الرسول فليس لهم عذر فيما بعد ﴿ وَأَنزَلۡنَآ إِلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ بِٱلۡحَقِّ مُصَدِّقٗا لِّمَا بَيۡنَ يَدَيۡهِ مِنَ ٱلۡكِتَٰبِ وَمُهَيۡمِنًا عَلَيۡهِۖ فَٱحۡكُم بَيۡنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُۖ وَلَا تَتَّبِعۡ أَهۡوَآءَهُمۡ عَمَّا جَآءَكَ مِنَ ٱلۡحَقِّ ﴾ ٤٨ المائدة .

أما مكافأة أهل الكتاب على العمل الصالح فما جاء فيه من ذلك فى القرآن الكريم لا يمكن فهمه بعيدا عن مجموعة الآيات والأحاديث المتعلقة بالموضوع وإلا "وقعنا فى حفرة عميقة من عدم الاتساق"!!، ومن هنا فإن هذه المكافأة لها أربعة أحوال: حالة ما قبل البعثة المحمدية، وحالة بعضهم ممن آمن بمحمد بعد البعثة: فهذان هما اللذان يأتى فيهما حسن الثواب، وهناك حالة من لم يؤمنوا بمحمد – أى بعد البعثة المحمدية – ممن يعملون عملهم للدنيا – ممن يجرى الاستشهاد بهم عادة تبكيتا للمسلمين - فهؤلاء يأخذون مكافأتهم فى الدنيا ﴿ مَن كَانَ يُرِيدُ ٱلۡحَيَوٰةَ

ٱلدُّنْيَا وَزِينَتَهَا نُوَفِّ إِلَيْهِمْ أَعْمَٰلَهُمْ فِيهَا وَهُمْ فِيهَا لَا يُبْخَسُونَ ﴿١٥﴾ أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ لَيْسَ لَهُمْ فِى ٱلْأَخِرَةِ إِلَّا ٱلنَّارُ وَحَبِطَ مَا صَنَعُوا۟ فِيهَا وَبَٰطِلٌ مَّا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ ﴾ ١٥-١٦ هود، ﴿ وَقُل لِّلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْأُمِّيِّۦنَ ءَأَسْلَمْتُمْ فَإِنْ أَسْلَمُوا۟ فَقَدِ ٱهْتَدَوا۟ وَّإِن تَوَلَّوْا۟ فَإِنَّمَا عَلَيْكَ ٱلْبَلَٰغُ وَٱللَّهُ بَصِيرٌۢ بِٱلْعِبَادِ ﴿٢٠﴾ إِنَّ ٱلَّذِينَ يَكْفُرُونَ بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ وَيَقْتُلُونَ ٱلنَّبِيِّۦنَ بِغَيْرِ حَقٍّ وَيَقْتُلُونَ ٱلَّذِينَ يَأْمُرُونَ بِٱلْقِسْطِ مِنَ ٱلنَّاسِ فَبَشِّرْهُم بِعَذَابٍ أَلِيمٍ ﴿٢١﴾ أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ حَبِطَتْ أَعْمَٰلُهُمْ فِى ٱلدُّنْيَا وَٱلْأَخِرَةِ وَمَا لَهُم مِّن نَّٰصِرِينَ ﴿٢٢﴾ أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ نَصِيبًا مِّنَ ٱلْكِتَٰبِ يُدْعَوْنَ إِلَىٰ كِتَٰبِ ٱللَّهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ يَتَوَلَّىٰ فَرِيقٌ مِّنْهُمْ وَهُم مُّعْرِضُونَ ﴿٢٣﴾ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا۟ لَن تَمَسَّنَا ٱلنَّارُ إِلَّآ أَيَّامًا مَّعْدُودَٰتٍ وَغَرَّهُمْ فِى دِينِهِم مَّا كَانُوا۟ يَفْتَرُونَ ﴾ ٢٠ - ٢٤ آل عمران . وهناك حالة من يعملون لغير الله فيأخذون مكافأتهم ممن عملوا له، شأنهم فى ذلك شأن بعض المسلمين أنفسهم وفقا لما جاء فى صحيح مسلم بسنده عن أبى هريرة قال نعم سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: (إن أول الناس يقضى يوم القيامة عليه رجل استشهد فأتى به فعرفه نعمه فعرفها قال فما عملت فيها قال قاتلت فيك حتى استشهدت قال كذبت ولكنك قاتلت لأن يقال جريء فقد قيل ثم أمر به فسحب على وجهه حتى ألقى فى النار ورجل تعلم العلم وعلمه وقرأ القرآن فأتى به فعرفه نعمه فعرفها قال فما عملت فيها قال تعلمت العلم وعلمته وقرأت فيك القرآن قال كذبت ولكنك تعلمت العلم ليقال عالم وقرأت القرآن ليقال هو قارئ فقد قيل ثم أمر به فسحب على وجهه حتى ألقى فى النار ورجل وسع الله عليه وأعطاه من أصناف المال كله فأتى به فعرفه نعمه فعرفها قال فما عملت فيها قال ما تركت من سبيل تحب أن ينفق فيها إلا أنفقت فيها لك قال كذبت ولكنك فعلت ليقال هو جواد فقد قيل ثم أمر به فسحب على وجهه ثم ألقى فى النار)

أما التفرقة بين نصارى الشرق ومسيحيى الغرب، فى معاملتهم للمسلمين فمرجعها أن نصارى الشرق يعيشون غالبا فى كنف المسلمين، فلا يتصور أن يعادوا المسلمين كما هو شأن نصارى الغرب، فالمسألة تدخل فيها الجغرافيا كما يدخل التاريخ، وليس فيها شيء من التفرقة الثابتة مطلقا بين الطائفتين .

وأما قوله تعالى: ﴿ الٓمٓ ۝ غُلِبَتِ ٱلرُّومُ ۝ فِيٓ أَدۡنَى ٱلۡأَرۡضِ وَهُم مِّنۢ بَعۡدِ غَلَبِهِمۡ سَيَغۡلِبُونَ ۝ فِي بِضۡعِ سِنِينَۗ لِلَّهِ ٱلۡأَمۡرُ مِن قَبۡلُ وَمِنۢ بَعۡدُۚ وَيَوۡمَئِذٖ يَفۡرَحُ ٱلۡمُؤۡمِنُونَ ۝ بِنَصۡرِ ٱللَّهِۚ يَنصُرُ مَن يَشَآءُۖ وَهُوَ ٱلۡعَزِيزُ ٱلرَّحِيمُ ﴾ فمن الخطأ فهم النبوءة فيه بأنها تقف عند نصرة الروم على الفرس، ولكنها تتنبأ بذلك ثم تتجاوزه بنبوءة أعظم وهى نصرة المؤمنين - المسلمين على الروم - وذلك فى قوله تعالى: ﴿ لِلَّهِ ٱلۡأَمۡرُ مِن قَبۡلُ وَمِنۢ بَعۡدُ ﴾ وعندئذ ففرحة المؤمنين بالنصر هى فرحتهم بالنصر على عدوهم الأكبر: الروم، ولقد صدق التاريخ ذلك، وما كانت عداوة الفرس للإسلام التى زالت فى عقدين أو ثلاث، لتقاس بعداوة الروم التى تطرق علينا أبواب مخادعنا حتى اليوم والساعة .

والخلاصة أن لا مجال فى العقيدة الإسلامية للقول بتعددية أديان صحيحة، ولا مجال لإطلاق مصطلح الأديان السماوية الذى لم يعرف قط فى تراثنا الإسلامى، وإنما زرع بيننا فى فترة الغزو الفكرى المعاصر، ولا مجال للقول بتعددية النجاة يوم القيامة، ولكن النجاة لدين واحد لا غير .

هناك أديان نعم، هناك أديان كتابية نعم، هناك رسالات نعم، هناك كتب سماوية نعم، لكن هذا شيء أما القول بتعددية الأديان السماوية فلا . وإذن فوحدة الدين عند الله عقيدة أساسية عند المسلم لغير المسلم أن يعتقد ما يشاء حولها .

وتعدد الأنبياء لم يكن لتعدد الأديان التى جاءت من عند الله، وإنما كان تعدد الأنبياء - ببساطة شديدة - يدور وجودا وعدما مع بقاء الدين الحق بين أيدى الناس، أو اندثاره من بين أيديهم، فالظروف المكانية والزمانية - مع فقدان وسائل الاتصال والحفظ - كان لها فى الماضى قبل بعثة محمد صلى الله عليه وسلم أثر فى اختفاء الدين الحق (الإسلام) الذى يأتى به نبى من الأنبياء، فعند ما يحدث ذلك يأتى النبى الجديد ليعيد وضع الدين الحق بين الناس مرة أخرى، ويبلغهم رسالة الإسلام التى فرطت فيها أجيال سبقت، أو أرغموا على التفريط فيها، تحت ضغط الظروف الجغرافية والتاريخية، والبشرية، وهكذا حتى توفرت وسائل الاتصال والحفظ فى عصر الرسالة المحمدية وتكفل الله سبحانه بتوفير هذه الوسائل ﴿ إِنَّا

﴿نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ﴾ ٩ الحجر، فالاتصال الجغرافى تم بين أرجاء المعمورة كلها، والاتصال بين الأجيال تم بالتواتر والكتابة والطباعة والتسجيل إلخ، وأصبح من المستحيل اندثار الدين، أو نجاح التآمر على اندثاره . ومن هنا زالت الدواعى التى كانت تدعو إلى رسول جديد أو رسالة جديدة أو كتاب جديد، وكان قضاء الله بختم الرسالات بمحمد عليه الصلاة والسلام .

كذلك فإنه لا مجال للقول بتطور الأديان من الشرك إلى التوحيد، ومن الباطل إلى الصحيح، أو أن ديانة التوحيد ظهرت أول ما ظهرت على يد أخناتون - كما يروج لها أصحاب الثقافة الفرعونية الميتة - لأن الدين الصحيح المنزل من عند الله الذى هو الإسلام قد صاحب الإنسان من وقت نزول آدم، ويصاحبه إلى يوم القيامة: دينا توحيديا صحيحا بكل أركانه، وما حصل مما يسمى تطورا ما هو إلا ذلك التدهور الذى يصيب الدين كما يصيب غيره من الأنظمة، الأمر الذى كان يستدعى توالى التصحيح بتوالى الأنبياء وتوالى رسالاتهم التى تعيد الأمر إلى نصابه، إلى الدين الوحيد عند الله ألا وهو الإسلام مع الإضافة أو النسخ فى مجال التشريع .

إن نظرية التطور فى هذا المجال من أخطر المقولات التى تموج بها التيارات الفكرية المعاصرة، وخطرها على العقيدة الإسلامية يأتى من ثلاث جهات، جهة البداية وجهة الوسط وجهة النهاية جميعا .

فمن حيث جهة البداية تقتضى النظرية أن يكون آدم عليه السلام فى درجة منحطة من التفكير والتدين، بينما هو الذى يتحدى القرآن بعلمه علم الملائكة، وهو الذى قام بين يدى ربه يأخذ العلم منه، وهذا مناقض تماما لنظرية التطور.

وهى أى نظرية التطور خطر من جهة الوسط لأنها تقتضى تكذيب القرآن الكريم فيما أسنده إلى جميع الأنبياء على توالى العصور من دعوتهم إلى ديانة واحدة هى ديانة التوحيد ديانة الإسلام .

وأما من جهة النهاية فإن نظرية التطور لا تعترف بما يسمى النهاية ولكنها تقتضى انفتاح المستقبل أمام أديان جديدة، وتقدم جديد، يقتضى عقيدة جديدة

وهكذا، إن افترضنا جدلا أنها تقبل القول برسالات سماوية أصلا . وهذا مناقض تماما لما تقتضيه العقيدة الإسلامية.

أما قوله صلى الله عليه وسلم فيما أخرجه البخارى (مثلى ومثل الأنبياء كمثل قصر أحسن بناؤه، وترك منه موضع لبنة، فطاف به النظار يتعجبون من بنائه، إلا موضع لبنة، لا يعيبون سواها فكنت أنا سددت تلك اللبنة)، فهو يؤكد وحدة الدين عند الله، ولا يتمشى مع فكرة التطور، وإنما يشير إلى التمام، والتمام المشار إليه هو للبناء السابق الثابت، الذى يتم نهائيا ببعثة محمد صلى الله عليه وسلم .

والحدود الثابتة المعلومة من العقيدة الإسلامية بالضرورة تتلخص إسلاميا فى النقاط العشرة الأساسية التالية:

لفظ الدين بالمعنى الحق المقبول عند الله لا يطلق على غير الإسلام، وإن كان من الممكن إطلاقه بالمعنى العام ليشمل الحق وغيره .

الإسلام هو الدين الوحيد المنزل من الله على جميع الرسل: ابتداء من سيدنا آدم عليه السلام، إلى سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم

الإسلام ليس هو التوحيد فحسب، لكنه الإيمان بالله ورسله وما جاء به رسله من غير تفريق بين أحد منهم، ولا بين شيء مما جاء به أحدهم وشيء آخر .

لا إسلام بغير الإيمان بمحمد رسول الله بعد مبعثه ومن لم يفعل ذلك كان اسمه الكافر ﴿ قُلْ أَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَٱلرَّسُولَ ۖ فَإِن تَوَلَّوْا۟ فَإِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلْكَـٰفِرِينَ ﴾ ٣١-٣٢ آل عمران

القرآن والحديث الصحيح هما المصدران الإلهيان الوحيدان الموثقان

ماعدا الإسلام ديانات وضعية بقى فى بعضها بعض من آثار الوحى لا تعرف - بعد بعثة محمد – إلا بالقياس إلى القرآن والحديث الصحيح

القرآن صريح قاطع فى وصف العقائد الأساسية: - الثالوث والصلب والفداء – ﴿ لَّقَدْ كَفَرَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓا۟ إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلْمَسِيحُ ٱبْنُ مَرْيَمَ ﴾ ١٧ المائدة ﴿ لَّقَدْ

كَفَرَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ ثَالِثُ ثَلَٰثَةٍۘ وَمَا مِنْ إِلَٰهٍ إِلَّآ إِلَٰهٞ وَٰحِدٞۚ وَإِن لَّمْ يَنتَهُواْ عَمَّا يَقُولُونَ لَيَمَسَّنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ مِنْهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴾ ٧٣ المائدة ﴿ فَـَٔامِنُواْ بِٱللَّهِ وَرُسُلِهِۦۖ وَلَا تَقُولُواْ ثَلَٰثَةٌۚ ٱنتَهُواْ خَيْرٗا لَّكُمْۚ إِنَّمَا ٱللَّهُ إِلَٰهٞ وَٰحِدٞۖ سُبْحَٰنَهُۥٓ أَن يَكُونَ لَهُۥ وَلَدٞۘ ﴾ ١٧١ – ١٧٢ النساء، ﴿ وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ وَلَٰكِن شُبِّهَ لَهُمْۚ ﴾.
﴿ ٱتَّخَذُوٓاْ أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَٰنَهُمْ أَرْبَابٗا مِّن دُونِ ٱللَّهِ وَٱلْمَسِيحَ ٱبْنَ مَرْيَمَ وَمَآ أُمِرُوٓاْ إِلَّا لِيَعْبُدُوٓاْ إِلَٰهٗا وَٰحِدٗاۖ لَّآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَۚ سُبْحَٰنَهُۥ عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴾ ٣١ التوبة

وان مصير أصحابها فى الآخرة هو ما يقرره صريح الآيات: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ يَكْفُرُونَ بِٱللَّهِ وَرُسُلِهِۦ وَيُرِيدُونَ أَن يُفَرِّقُواْ بَيْنَ ٱللَّهِ وَرُسُلِهِۦ وَيَقُولُونَ نُؤْمِنُ بِبَعْضٖ وَنَكْفُرُ بِبَعْضٖ وَيُرِيدُونَ أَن يَتَّخِذُواْ بَيْنَ ذَٰلِكَ سَبِيلًا ﴿١٥٠﴾ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ حَقّٗاۚ وَأَعْتَدْنَا لِلْكَٰفِرِينَ عَذَابٗا مُّهِينٗا ﴾ ١٥١ النساء ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ مِنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ وَٱلْمُشْرِكِينَ فِي نَارِ جَهَنَّمَ خَٰلِدِينَ فِيهَآۚ أُوْلَٰٓئِكَ هُمْ شَرُّ ٱلْبَرِيَّةِ ﴾ ٦ البينة .

الإسلام يسمح بوصف أصحاب هذه الديانات بأنهم أهل كتاب، وهى تسمية فى غاية الدقة ولا يسمح بوصف أديانهم بأنها سماوية .

وفى النهاية فإنه لمن المؤكد (أن الإسلام لا يقبل ولا يقر إلا الإيمان بعقيدته الكاملة) لا فى التوحيد فحسب، وأن أصحاب العقائد الأخرى يحملون نفس الموقف تجاه الإسلام ولا مجال للمساومة والحلول الوسط حول الأمور العقائدية . ونضيف: وبالتأكيد فليس عند المسلم أية حساسية – أو لا ينبغى أن تكون – فى أن يصفه غير المؤمنين بعقيدته بالكفر، فهذا طبيعى ومفهوم.

تعددية الشرائع:

يذهب بعض العلماء إلى إطلاق القول بتعدد الشرائع الربانية مع القول بوحدة الدين الذى هو الإسلام .

ويجب أولا أن نبين هنا أن السند لذلك لم يأت من القرآن .

فالذى جاء فى القرآن الكريم عن تعدد الشرائع إنما كان فى مجال المقارنة بين

شريعة الله وبين شرائع منحرفة وقع البشر فيها، وفقا لأهوائهم المقدورة لهم بالجعل الإلهى. يقول تعالى: ﴿ وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ ۖ فَٱحْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ ۖ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَهُمْ عَمَّا جَآءَكَ مِنَ ٱلْحَقِّ ۚ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا ۚ وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَلَٰكِن لِّيَبْلُوَكُمْ فِى مَآ ءَاتَىٰكُمْ ﴾ ٤٨ المائدة، والجعل الوارد فى هذه الآية هو كالجعل القدرى المذكور فى قوله تعالى: ﴿ وَجَعَلْنَا عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً ﴾ ٢٥ الأنعام، وكالجعل الوارد فى قوله تعالى: ﴿ وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِىٍّ عَدُوًّا ﴾ ١١٢ الأنعام.

وتأتى كلمة شريعة فى القرآن الكريم مرة أخرى فى مقام المقارنة بين شريعة الله وشريعة الشركاء ﴿ أَمْ لَهُمْ شُرَكَٰٓؤُا۟ شَرَعُوا۟ لَهُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَنۢ بِهِ ٱللَّهُ ﴾ ٢١ الشورى

ثم تأتى كلمة الشريعة مرة أخرى لتبين أنها شريعة واحدة للأنبياء جميعا ﴿ شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحًا وَٱلَّذِىٓ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِۦٓ إِبْرَٰهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰٓ ﴾ ١٣ الشورى .

ويروى ابن كثير ما ذهب إليه بعض الأئمة من أن المخاطبين بقوله تعالى: ﴿ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا ﴾: هذه الأمة، أى أمة محمد صلى الله عليه وسلم، ومعناه قصر وحدة الشريعة على أمة محمد، لكل جعلنا القرآن منكم أيتها الأمة شرعة ومنهاجا، أى هو لكم كلكم تقتدون به. وحذف الضمير المنصوب فى قوله: ﴿ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ ﴾ أى جعلناه، يعنى القرآن شرعة ومنهاجا، أى سبيلا إلى المقاصد الصحيحة، وسنة أى طريقا ومسلكا واضحا بينا. هذا مضمون ما حكاه ابن جرير عن مجاهد رحمه الله، ولكن ابن كثير يضعفه ويعترض عليه بقوله: الصحيح القول بأنه – أى القرآن – خطاب للبشرية كلها – ويدل على ذلك قوله تعالى بعده ﴿ وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً ﴾ فلو كان هذا خطابا لهذه الأمة لما صح أن يقول ﴿ وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً ﴾ وهم أمة واحدة. اهـ: تفسير ابن كثير .

والذى نراه أن اعتراض ابن كثير غير وارد، فقد يكون قوله تعالى ﴿ وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً ﴾ تعليقا على الاختلاف المفهوم من قوله تعالى: ﴿ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَهُمْ ﴾ وهو اختلاف سببه الخروج على شريعة الله أصلا .

وعلى كل حال فالذى أراه أننا لو أردنا بالشريعة اصطلاحا "الأمور العملية" فهذا لا يرجع سنده إلى القرآن الكريم . فبالرجوع إلى القرآن الكريم لا نجد ذلك المعنى من التعدد الذى يخص قوما دون قوم: فالأمر بالصلاة والصوم والزكاة والوفاء فى الكيل والميزان وطاعة الوالدين وتحريم القتل والزنا.. إلخ مما جاءت الشريعة به صريحة فى القرآن الكريم بالنسبة للأمم السابقة والأنبياء السابقين .

وفى تاريخ الطبرى بسنده عن عكرمة عن ابن عباس قال: كان بين آدم ونوح عشرة قرون كلهم على شريعة من الحق .

وفى تفسيره: نجد ما يدل على التعبير بالشرائع داخل ما جاء به النبى الواحد:

فعن عبيد وكانت له صحبة أن النبى صلى الله عليه وسلم قال: الإيمان ثلثمائة وثلاثون شريعة من وافى بشريعة منهن دخل الجنة، رواه الطبرانى فى الكبير .

وفى المعجم الأوسط للطبرانى بسنده عن المغيرة بن عبد الرحمن ابن عبيد عن أبيه عن جده وكانت له صحبة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (الإيمان ثلاثمائة وثلاثة وثلاثون شريعة) من وافى بواحدة منها دخل الجنة .

وروى بسنده عن ابن عباس عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: (الإسلام ثلاث مائة شريعة وثلاثة عشر شريعة ليس منها شريعة يلقى الله بها صاحبها إلا وهو يدخل بها الجنة) .

وفى شعب الإيمان للبيهقى بسنده عن أبى سعيد الخدرى يقول قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (إن بين يدى الله عز وجل لوحا فى ثلاثمائة وخمس عشرة شريعة يقول الرحمن وعزتى وجلالى لا يأتينى عبد من عبادى ما لم يشرك فيه واحدة منهن إلا أدخلته الجنة) .

وفى سنن أبى داود: بسنده عن سعيد بن جبير قال سألت ابن عباس فقال: وأما

التى فى النساء ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم الآية قال: (الرجل إذا عرف شرائع الإسلام ثم قتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم لا توبة له) فذكرت هذا لمجاهد فقال إلا من ندم .

وفى سنن ابن ماجة: بسنده عن عبد الله بن بسر أن أعرابيا قال لرسول الله: (إن شرائع الإسلام قد كثرت على فأنبئنى منها بشيء أتشبث به؟ قال لا يزال لسانك رطبا من ذكر الله عز وجل).

وفى الحاكم فى المستدرك بسنده عن عبد الله بن بسر أن أعرابيا قال لرسول الله (إن شرائع الإسلام قد كثرت على فأنبئنى بشيء أتشبث به فقال لا يزال لسانك رطبا من ذكر الله) هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه.

وفى مسند الحارث[1]: باب فى شرائع الإسلام: حدثنا يحيى بن أبى بكير ثنا أبو جعفر أخبرنا الربيع بن أنس قال سمعت أنس بن مالك يقول قال رسول الله: من فارق الدنيا على الإخلاص لله وعبادته لا شريك له، وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة فارقها والله عنه راض، قال أنس وذلك دين الله الذى جاءت به الرسل وبلغوه عن ربهم، قبل هرج الأحاديث واختلاف الأهواء، يقول الله عز وجل: ﴿ فَإِن تَابُواْ ﴾ خلعوا الأنداد وعبادتها وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة فخلوا سبيلهم .

ومع ذلك فلابد من الإقرار باختلاف صور التكاليف بين أمة وأخرى ورسالة وأخرى، ولكن هذا أشبه بالاختلاف فى صور التكاليف فى داخل الأمة الواحدة وبين يدى نبى واحد، فهو هو النسخ فى الشريعة الواحدة المنزلة.

فإذا صح أن نسمى هذا النسخ انتقالا من شريعة إلى شريعة جاز على هذا الأساس أن نسمى النسخ ما بين خط الشريعة الممتد بين الأنبياء جميعا تعددا فى الشرائع . ولكن هذا لا يفيد المطلوب عند من يطلقون شعار تعددية الشرائع إذا

---

(١) بغية الباحث عن زوائد مسند الحارث: تاليف الحارث بن أبى أسامة الحافظ نور الدين الهيثمى، تحقيق د: حسين احمد صالح الباكرى، ط ١٩٩٢

قصدوا من وراء ذلك استقلال كل أمة بشريعتها المنزلة دون اعتبار لما يكون قد حصل فيها من نسخ نتيجة توارد الرسالات كشريعة ممتدة، في مجرى التاريخ[1]

وقد ورد فيما يدل على ارتباط مفهوم اختلاف الشريعة بالنسخ: ما جاء في المعتصر من المختصر لأبي المحاسن يوسف بن موسى الحنفي: في السحور أنه روى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: فصل ما بين صيامنا وصيام أهل الكتاب أكلة السحر، كان الشرع في أول الإسلام أن الصائم إذا قام من الليل يحرم عليه ما يحرم على الصائم إلى خروجهم من صوم الغد، كما كان شريعةَ أهل الكتاب، ثم نسخه الله بما نسخه به من كتابه فجاز لنا أن نأكل في لياليه .

---

(١) ففي الناسخ والمنسوخ لأبي جعفر النحاس:
بعد الإشارة في مقدمته للأنبياء المرسلين قال: فمن مرسل بنسخ شريعة قد كانت وإثبات أخرى قد كتبت ومن مرسل بتثبيت شريعة من كان قبله ومن مرسل بأمر قد علم الله عز وجل أنه الى وقت بعينه ثم ينسخه بما هو خير للعباد في العاجل وأنفع لهم في الأجل أو بما هو مثله ليمتحنوا ويثابوا كما قال الله عز وجل ما ننسخ من ءاية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها وقال عز وجل وإذا بدلنا ءاية مكان ءاية والله أعلم بما ينزل قالوا إنما أنت مفتر بل أكثرهم لا يعلمون

ثم قال: تكلم العلماء من الصحابة والتابعين في الناسخ والمنسوخ ثم اختلف المتأخرون فيه فمنهم من جرى على سنن المتقدمين فوافق ومنهم من خالف ذلك فاجتنب، فمن المتأخرين من قال ليس في كتاب الله عز وجل ناسخ ولا منسوخ وكابر العيان واتبع غير سبيل المؤمنين، ومنهم من قال النسخ يكون في الأخبار والأمر والنهي، قال أبو جعفر وهذا القول عظيم جدا يؤول في الكفر لأن قائلا لو قال قام فلان ثم قال لم يقم فقال نسخته لكان كاذبا

وقد غلط بعض المتأخرين فقال إنما الكذب فيما مضى فأما في المستقبل فهو خلف، وفي كتاب الله عز وجل غير ما قال قال الله عز وجل فقالوا (ياليتنا نرد ولا نكذب بآيات ربنا ونكون من المؤمنين) ثم قال جل ثناؤه (بل بدا لهم ما كانوا يخفون من قبل ولو ردوا لعادوا لما نهوا عنه وإنهم لكاذبون)

• وقال آخرون بل الناسخ والمنسوخ إلى الإمام ينسخ ما شاء وهذا القول أعظم من ذلك لأن النسخ لم يكن إلى النبي إلا بالوحي من الله عز وجل إما بقرآن مثله على قول قوم، وإما بوحي من غير القرآن فلما ارتفع هذان بموت النبي ارتفع النسخ

وقال قوم لا يكون النسخ في الأخبار إلا فيما كان فيه حكم فإذا كان فيه حكم جاز فيه النسخ وفي الأمر والنهي

وقال قوم النسخ في الأمر والنهي خاصة

وقول سادس: عليه أئمة العلماء وهو أن النسخ إنما يكون في المتعبدات لأن الله جل وعز له أن يتعبد خلقه بما شاء وإلى أي وقت شاء ثم يتعبدهم بغير ذلك فيكون النسخ في الأمر والنهي وما كان في معناهما وهذا يمر بك مشروحا في مواضعه إذا ذكرناه . اهـ

و فيما يدل على شمول كلمة الشريعة لمعنى العقيدة " التوحيد": ما جاء فى كتاب الزهد لأبى بكر أحمد بن عمرو بن أبى عاصم الشيبانى ت ٢٨٧ هـ ط ١٤٠٨ عن زهد أيوب عليه السلام بسنده عن وهب ابن منبه سئل ما كان شريعة أيوب عليه السلام؟ قال التوحيد وإصلاح ذات البين، وإذا أراد أحدهم حاجة إلى الله عز وجل خر ساجدا ثم طلب حاجته .

وفى اتصال الشريعة بين الأنبياء كان شرع من قبلنا شرعا لنا ما لم يأت نسخ أو استثناء - ففى شرح معانى الآثار للطحاوى: أن حكمه – صلى الله عليه وسلم أن يكون على شريعة النبى الذى كان قبله حتى يحدث له شريعة تنسخ ما تقدمها قال الله عز وجل ﴿أُوْلَـٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ هَدَى ٱللَّهُۖ فَبِهُدَىٰهُمُ ٱقۡتَدِهۡۗ﴾.

وقد روى هذا المذهب عن مجاهد عن بن سخبرة قال: كنا قعودا مع على بن أبى طالب رضى الله تعالى عنه ننتظر جنازة، فمر بجنازة أخرى، فقمنا، فقال: ما هذا القيام؟ فقلت ما تأتون به يا أصحاب محمد رسول الله قال أبو موسى قال رسول الله إذا رأيتم جنازة مسلم أو يهودى أو نصرانى فقوموا فإنكم لستم لها تقومون إنما تقومون لمن معها من الملائكة. فقال على رضى الله تعالى عنه: إنما صنع ذلك رسول الله مرة واحدة كان يتشبه بأهل الكتاب فى الشيء فإذا نهى عنه تركه، فأخبر على رضى الله تعالى عنه فى هذا الحديث أن رسول الله إنما كان قام مرة فى بدء أمره على التشبه منه بأهل الكتاب، وعلى الاقتداء بمن كان قبله من الأنبياء حتى أحدث الله تعالى له خلاف ذلك وهو القعود .

وفى صحيح ابن حبان: لما كان المصرح عن نبينا فى خبر ابن عباس حيث قال "أمنى جبريل عند البيت مرتين" فذكر الخبر، وقال فى آخره: هذا وقتك ووقت الأنبياء قبلك، كان فى هذا الخبر البيان الواضح أن بعض شرائعنا قد تتفق ببعض شرائع من قبلنا من الأمم

وأخيرا فإذا كنا نقطع إسلاميا بوحدة الدين السماوى، وخطأ ما كتب عن تعدد الأديان المنزلة، وزيغ ما كتب عن تعددية النجاة، فإننا نرفض أيضا القول بتعددية الشريعة السماوية بمعنى استقلالية كل أمة بشريعة منزلة

أما إذا اعتبرنا القول بالتعددية بديلا عن القول بالنسخ الحاصل بين نبى وآخر فهو اعتبار وارد نظريا، لكنه غير المقصود عادة عند من يستعملون وصف "التعددية " أو مصطلح النسخ . .

وذلك كله إنما يأتى على بساط تحرير العقيدة، دون أدنى مساس بشرعية حسن المعاملة مع أهل الكتاب، وغيرهم ممن تقوم بينهم وبين المسلمين ذمة الإسلام وعقد الوطنية . إن حسن معاملة المسلمين لأهل الكتاب فى الدنيا - حسب شريعتهم الإسلامية - موضوع لا يجوز التشكيك فيه، كما أنه حفظا لسلامته لا يجوز لأهل السياسة أن يخلطوا بينه وبين العقائد.

ويكفى أن نقرر هنا أن حسن معاملتهم تأتى بضمانة الجالس فوق عرشه فى قلب كل مسلم: يقول رسول الله:صلى الله عليه وسلم: (من آذى ذميا فأنا خصمه يوم القيامة، ومن خاصمته خصمته .) وهذا الحديث وإن كان قد ذكر العجلونى فى كشف الخفاء - رواية عن أحمد - أنه لا أصل له لكنه استدرك على ذلك بقوله: (لكن ناقش الحافظ ابن حجر فى ثبوت ذلك عن أحمد، وقال: إن له أصلا) فقد رواه أبو داود بسنده عن عدد من أبناء الصحابة عن آبائهم عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بلفظ (من ظلم معاهدا أو تنقصه حقه أو كلفه فوق طاقته أو أخذ شيئا منه بغير طيب نفس منه، فأنا خصمه يوم القيامة)

وذكر البيهقى مثله فى سننه عن ثلاثين من أبناء أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم عن آبائهم بلفظ (ألا من ظلم معاهدا أو تنقصه أو كلفه فوق طاقته أو أخذ منه شيئا بغير طيب نفس منه فأنا حجيجه يوم القيامة – وأشار رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى صدره – ألا ومن قتل معاهدا له ذمة الله ورسوله حرم الله عليه ريح الجنة، وإن ريحها ليوجد من مسيرة سبعين خريفا)

وأما المشهور من قوله صلى الله عليه وسلم عن الذمة (لهم مالنا وعليهم ما علينا) فقد أشار السندى – ت ١١٣٨ – إلى ثبوته [١].

---

(١) فى حاشيته على النسائى بتحقيق الأستاذ عبد الفتاح أبو غدة فى شرحه لقوله صلى الله عليه وسلم تتكافأ دماؤهم: أنظر ج ٨ ص ٢٠ ط ٢ .

وإذا كانت تلك ضمانة الرسول فهى إذن ضمانة الضمانات، يوم تتزأبق ضمانات الدساتير و العولمة وحقوق الإنسان ويثبت قلب المسلم على إيمانه بالإسلام .

مفهوم الإلحاد

إذا أردنا عبارة شديدة الاختصار لمفهوم الإلحاد قلنا هو: إنكار المعلوم من الدين بالضرورة.

وإذا أردنا شرحا لهذه العبارة قلنا: إن المعلوم بالضرورة بوجه عام فى الدين أو فى غيره، هو المعلوم الذى لا يحتاج فى إثباته إلى دليل. ومثاله فى الرياضيات: قولك: إن الواحد نصف الاثنين، فإذا قلت ذلك لصاحبك لم يقل لك: هات الدليل، ومثاله فى التربية الوطنية قولك: القاهرة عاصمة جمهورية مصر العربية، ومثاله فى السياسة الدولية: قولك: إن الاتحاد السوفيتى عضو فى مجلس الآمن.

وإذن فالمعلوم من الدين بالضرورة هو كل أمر لا نحتاج فى إثبات وجوده فى الدين إلى دليل، كقولك: إن الإسلام يدعو إلى الإيمان بالقرآن كتابا منزلا، وإلى الإيمان بمحمد صلى الله عليه وسلم رسولا، أو كقولك: إن كلمة " قل " هى أول كلمة فى سورة الإخلاص. وأن الوقوف بعرفة ركن فى أعمال الحج.

وإذن فالإلحاد هو إنكار أمر موجود فى الدين لا نحتاج فى إثبات وجوده فيه إلى دليل، كبر هذا الأمر كالقول بوحدانية الله، أو صغر كالقول بغسل الوجه فى الوضوء، وذلك لأن إنكار أمر من هذه الأمور يصعد إلى مرتبه الكفر لأنه يعنى تكذيب الله أو تكذيب رسوله، وهذا أقصى درجات الكفر .

ميادين الإلحاد المعاصر

فى الفلسفات الحديثة والمعاصرة من جدلية مادية وبراجماتية ووضعية ووجودية، دعوات صريحة إلى الإلحاد .

وحول المنهج العلمى تنسج أوهام من الإلحاد باسم إنكار كل ما لا يخضع للتجربة، وباسم التطور الذاتى، وحتمية قوانين الطبيعة، وعدم قابلية المادة للفناء .. الخ

وفى التنظيم الاجتماعى سحابات من الإلحاد: حيث تقوم بعض الدعاوى فى هذا المجال على إنكار الدين واعتباره طورا متخلفا من أطوار التقدم الاجتماعى أو إنكار دوره - على الأقل - فى عملية التنظيم الاجتماعى، وقطع علاقته بالسياسة أو علاقته بالأخلاق .

وفى قضايا التشريع نزوع إلى الإلحاد: حيث يهاجم الدين فى نظرته إلى الرق وإلى تعدد الزوجات وإلى "قوامة الرجل على المرأة" وزيادة نصيبه على نصيبها فى الميراث وفى عقوباته التى يقررها فى جرائم السرقة والزنا والقتل .

وفى تدوين التاريخ تيارات من الإلحاد: حيث يقدم الدين على أنه نتيجة لصراع الطبقات ومظهر من مظاهر التطور الاقتصادى: يصنف فيه الصحابة إلى يمين ويسار، ويقدم فيه رسول الله على أنه رسول لقيمة من قيم التطور الاجتماعى كالحرية أو غيرها من القيم الإنسانية، وتقدم الأديان بعامة على أنها السبب الأصيل فيما حدث من الحروب على مر التاريخ.

وفى أساليب التربية نزوع إلى الإلحاد، فالفرائض الدينية تخضع للحرية الفردية والحرية قيمة يعمل بها إزاء عدد من السلطات منها سلطة الدين، والتجربة أسلوب لتكوين الشخصية يمارس حتى بالنسبة للمحرمات. والترفيه عن النفس وتفريغ الكبت الجنسى بالاختلاط الخليع أصل من أصول التوجيه التربوى .

وفى فنون الأدب إشارات إلى الإلحاد: حيث توجه الاحتجاجات الصارخة ضد القدر وتصور بعض الشخصيات الروائية وهى تبحث عن الله بحثا مضنيا فاشلاً، وحيث تقدم شخصيات رجال الدين والشخصيات العادية المتدينة فى صورة ممجوجة تثير التهكم والسخرية، وتقدم الأديان بعامة على أنها فشلت فى حل مشاكل الإنسان .

وفى بعض البحوث الإسلامية ذاتها تطلعات إلى الإلحاد، إذ يوصف النص القرآنى بالبشرية وينكر إمكانية التوصل إلى ما فيه من ألوهية النص طالما - ودائما - يتم تقديمه من خلال الفهم البشرى، وينكر دور السنة فى التشريع، ويقدم القصص

القرآنى على أنه نوع من الفن الروائى لا يعبر عن الواقع التاريخى، وتدرس القراءات على أنها نوع من الاجتهاد البشرى. وحيث تقوم الدعوة إلى إغفال النصوص المتعلقة بالجزيئات والاكتفاء بالمبادئ العامة التى يرضى عنها العقل ولا تختص بدين من الأديان .

وفى تكييف العلاقة بين الإسلام والأديان الكتابية تورط فى الإلحاد حيث يسوى بينهما جميعا فى الأيمان بالله • ويسوى بين الولى هنا والقديس هناك .

وفى ميدان العادات والأخلاق يحاول البعض فى وسائل الاتصال الثقافى والجماهيرى أن يلفتوا النظر إلى مصدر للأخلاق الحميدة - كالصدق والوفاء والإتقان فى غير الإسلام كالديانات المصرية القديمة، متناسين ما فى تلك الديانات من وثنية ممقوته .

وفى تكييف العلاقة بين السياسة والدين بقوهم: لاسياسة فى الدين ولا دين فى السياسة إلى الحد الذى يقع بهم فى بديل لا يقل عن الوقوع فى: تسييس الكفر و تكفير السياسة.

هذه وتلك تيارات فكرية: تدعى غالبا الاستناد إلى العلم أو إلى المنهج العلمى .

أما عن الأشخاص الذين تتمثل فيهم تلك التيارات فكثيراً ما نجد الذين تتمثل فيهم تلك التيارات خالصه بحيث يأخذون حكمها خالصا .

لكن الصعوبة تكون فى كثيرين نجد فيهم خليطا متناقضا من الإيمان والإلحاد الذى تمثله واحدة من تلك التيارات .

وتقل الصعوبة فيمن يكون من هؤلاء عاميا أو شبه عامى أو نصف مثقف، حيث ينبغى أن نرجح فى شأنه جانب الإسلام، ونعذره فى جهله ببعض ما فى هذه التيارات من تناقض مع الإسلام، وذلك إلى أن نبين له هذا التناقض .

ولكن المدهش حقا أن نجد فى بعض المستويات العليا من المثقفين جمعا بين ظاهرة من ظواهر الإيمان وبين فكرة من التيارات الإلحادية تلك أو غيرها .

وعلى سبيل المثال: قد نجد من هؤلاء من يصلى ويقرأ القرآن فى غير موقف من مواقف الرياء أو المداهنة، لكنه فى مناقشة جادة يصرح بأن حديث القرآن عن الجنة ما هو إلا تعبير عما رآه محمد صلى الله عليه وسلم فى صباه من روضات الشام .

وآخر يصلى كذلك ويصرح بان كثرة حديث القرآن عن موسى عليه الصلاة والسلام ما هو إلا تعبير عن حالة نفسية سيطرت على محمد صلى الله عليه وسلم إزاء موسى !

وآخر يصلى أيضا ويصرح بأن الحضارة الإسلامية محكوم عليها بالفشل فى العصر الراهن لأنها حبيسة الكلمة " وبعبارة أخرى لأنها مقيدة بالقرآن ".....

هذه نماذج غريبة حقا، لأن أداءهم للصلاة ينتسب للإسلام ٠ أما أفكارهم تلك فهى الحاد محض؟ فكيف جمع هؤلاء بين الأمرين المتناقضين؟ وأى هذين الأمرين هو الذى يعبر عن حقيقتهم الداخلية؟

إننا نجزم بأن هؤلاء يجمعون فى ضمائرهم الممزقة بين النقائض، وانهم ضحية عصر البلبلة الثقافية التى يمر بها المجتمع الإسلامى. ونرجئ الحكم تفصيلا إلى ما بعد وضع ضوابط الإلحاد المقررة شرعا .

ضوابط الإلحاد:

إننا إذ نتعرض لبيان ضوابط الإلحاد التى تحدد لنا بعض الصور العملية أو التطبيقية لمفهومه الذى ذكرناه نود أن نحذر بادئ ذى بدء من التوسع فى الاتهام بالكفر .

لقد كان من أشد الأمور إثارة للأسى والأسف ما وجدناه فى تاريخ الفكر الدينى فى الحضارة الإسلامية من نزعة ملحة عارمة نحو تبادل الاتهام بالكفر [(١)]

(١) - الكفر لغة الستر، وانما سمى جاحد ربه والمشرك به كافرين لاتهما سترا على أنفسهما نعم الله تعالى، وسترا طرق معرفته على الاغمار،و العرب تقول: كفرت المتاع فى الوعاء أى سترته فيه، وسمى الليل كافرا لأنه يستر كل شئ بظلمته، قال الشاعر: (فى ليلة كفر النجوم غمامها) وسميت الكفارة كذلك لانها تغطى الاثم وتستره وسمى الحارث كافرا لأنه يستر البذور فى الأرض.

يقول الخياط من المعتزلة: ما علمنا فرقه من أهل الملة سلمت من الاتهام بالكفر: هذه الخوارج يكفر بعضها بعضا، وهذه الروافض يكفر بعضها بعضا، وهذه المرجئة يكفر بعضها بعضا، وهذه أصناف المشبهة يكفر بعضها بعضا، وهذه المجبرة فرق مختلفة وبعضها يكفر بعضها .... وهذه النوابت فرق مختلفة فى القرآن وبعضها يكفر بعضا .

والإمام الرازى يحكى قولا للعلماء يقضى بكفر المجسمة: "لما أنهم بإنكارهم وجود موجود لا يشار إليه قد أنكروا ذات الله".

وينقل البغدادى أن الشافعى أشار إلى بطلان صلاة من صلى خلف من يقول بخلق القرآن ونفى الرؤية .

وأن مالكا قال فى المعتزلة: زنادقة لا يستتابون بل يقتلون .

واذا كان أبو حنيفة قد قرر أنه لا يكفر أحدا بذنب ولا يتهم بالكفر من يرميه به، وإنما يتهمه بالكذب، إلا انه يضعنا أمام مبدأ دقيق حيث يقرر أن "من قال لا أعرف الكافر كافرا فهو مثله". ولكن التدقيق فى معنى عبارته يبعدنا عن مجال التنابز بالكفر إذا فهمنا المقصود من قوله " ... الكافر ..." أنه من يظهر كفره ظهورا بينا قاطعا .

وترجع هذه الموجات المتلاحقة المتراكبة من التنابز بالكفر إلى أسباب لم تأت فى منهج الإسلام كما جاء به الرسول ﷺ وإنما جاءت من تغلب النزعة الدنيوية أو الشخصية على هذه الموجات .

وقد نجد فى النزعة الدنيوية: أسبابا اجتماعية أو سياسية أو اقتصادية (١) .

وقد نجد فى النزعة الشخصية: اتخاذ منهج يجعل "النظرية " مقياسا للدين . فيحشره فيها وهو يتأبى عليها، بدلا من أن يجعل الدين مقياسا للنظرية إن كان

(١) - انظر كتابنا (عوامل وأهداف نشأة علم الكلام فى الاسلام)

هناك حاجة للنظرية. وقد كان على هؤلاء وأولئك أن يحاربوا نزعاتهم وأن يعتصموا منها بتحذير الفكر الدينى تحذيرا صارما من تبادل الاتهام بالكفر، إذ يجعل الخطر ماثلا فوق رأس المدعى والمتهم جميعا، ففى الصحيحين قوله صلى الله علية وسلم:

"إذا كفر الرجل أخاه - أو قال الرجل لأخيه يا كافر فقد باء بها أحدهما "

وقوله " لا يرمى رجل رجلا بالفسوق، ولا يرميه بالكفر إلا ارتدت عليه إن لم يكن صاحبه كذلك " .

وقوله صلى الله عليه وسلم: "ثلاث من أصل الإيمان: الكف عمن قال لا اله ألا الله، لا نكفره بذنب ولا نخرجه من الإسلام بعمل، والجهاد ماض منذ بعثنى الله إلى أن يقاتل آخر أمتى الدجال، لا يبطله جور جائر ولا عدل عادل. والإيمان بالأقدار". أخرجه أبو داود باب "الغزو فى أئمة الجور " من كتاب الجهاد .

يقول الدكتور دراز:

"إذا كان عدم تكفير المسلم معدودا من أصل الأيمان لزم أن يكون تكفيره كفرا . وبهذا نطقت أحاديث الصحيحين "[1].

ولست تجد واحة وسط هذا الهجير المهلك إلا فى ظل شجرة الكتاب والسنة.

إذ تجعل المسلم يحاسب نفسه حسابا قاسيا عسيرا قبل أن يوجه اتهاما بالكفر، إلا أن تقوم أمامه الأدلة على ذلك - لا من النظرية، ولكن من الكتاب والسنة - دلالة قطعية .

ويحصر الإمام البياضى مواضع الإكفار كما يبينها الإمام أبو حنيفة فى ثلاثة مواضع:

نسبة النقص الصريح إلى الله تعالى .

وإنكار ما علم من الدين بالضرورة .

وتأويل ما علم قطعا كونه على ظاهره .

---

(١) المختار من السنة ص ٣٢٣.

وهذه الأمور الثلاثة لا تخرج عن أوسطها يقول الأمام الرازى:

"الكفر عبارة عن إنكار ما علم بالضرورة مجيء الرسول به، فعلى هذا لا نكفر أحدا من أهل القبلة، لأن كونهم منكرين لما جاء به الرسول غير معلوم ضرورة، بل نظرا ." (١)

وأهل القبلة هم الذين أسلموا على النحو الذى قبله رسول الله صلى الله علية وسلم فى إعلان الشهادتين، وأصله ما روى عن رسول الله صلى الله عيه وسلم قال " من صلى صلاتنا واستقبل قبلتنا وأكل ذبيحتنا فهو المسلم، له ما لنا وعليه ما علينا" (٢) .

ومن التفصيل لهذا الأجمال ... والذى نراه لا يخرج عنه، ما جاء فى العقائد العضدية بشروحها على النحو التالى:

لا نكفر أحدا من آهل القبلة إلا إذا ارتكب واحدا من الأمور الآتية:

١ - نفى الصانع القادر المختار العليم .

علما بأن الاختيار الذى أثبته الفلاسفة ليس اختيارا عندنا، والاختيار عندنا ما يصح معه الفعل والترك فلا يغنى وصف القادر عنه، إذ القادر قد يضطر إلى الفعل فيفعله بقدرته وليس مختارا، كذلك علم الله الذى تقول به الفلاسفة، لا يتعلق بالجزئيات وهذا غير ما جاء فى العقيدة الإسلامية

٢ - الشرك .

(أ) إما فى وجوب الوجود كالقائلين بالنور والظلمة .

(ب) وإما فى الخالقية كالقائلين بأن فاعل الخير النور، وفاعل الشر الظلمة .

لكن لا يصح تكفير المعتزلة لقولهم بخلق العبد أفعال نفسه الاختيارية، لأن

---

(١) محصل ص ١٧٥ .

(٢) انظر شرح الطحلوية لاين أبى العزص ٢١٩ .

العبد ووسائله مخلوق لله ... وقد سئل أبو القاسم الأنصارى وهو من أفاضل تلامذة إمام الحرمين عن تكفيرهم فقال:

لا يجوز تكفيرهم لأنهم نزهوه عما يشبه الظلم والقبح وما لا يليق بالحكمة، وسئل عن أهل الجبر فقال: لا يجوز تكفيرهم لأنهم عظموه حتى لا يكون لغيره قدرة وتأثر وإيجاد .

(جـ) وإما فى المعبودية كعبدة الأصنام والكواكب والنار والطبيعة والبشر .

٣- وإنكار النبوة: كالبراهمة وأشباههم

٤- وإنكار ما علم بالضرورة مجئ محمد صلى الله عليه وسلم به: كمن ينكر ركنا من الأركان الخمسة للإسلام، آو ينكر البعث الجسمانى .

٥- أو إنكار أمر مجمع عليه قطعا • كمن ينكر كون الصلوات المفروضة خمسا، آو ينكر عدد ركعات كل صلاة منها، أو ينكر كون كل صلاة منها تؤدى بقيام وركوع وسجود وجلوس، على النحو المعروف

٦- أو استحلال المحرمات بشروط ثلاثة:

(أ) أن يحصل الإجماع على تحريمها.

(ب) أن تكون حرمتها من ضروريات الدين: بحيث يستند الإجماع فيها على دليل قطعى. ويشتهر ذلك.

(جـ) أن يكون الشخص على علم بما تقدم .

وإنه لمن علامات الكفر الدالة على شئ مما تقدم:

السجود للصنم، أو للشمس من غير إكراه

واحتقار المصحف، وأهانه الكعبة من غير إكراه أيضا

وإكبار زعماء الكفر بما يرفعهم فوق منصب النبوة ... من غير إكراه كذلك

وما جرى مجرى ذلك من علامات الكفر وان لم يكن فى نفسه كفرا..

فمن فعل شيئا من ذلك ولم يضامه عقد القلب على الكفر أجرينا عليه حكم أهل الكفر، وان لم نعلم كفره باطنا .

وعلى هذا الأساس فهناك جماعات نحكم عليها بالابتداع فى الدين ولا نحكم عليها بالكفر .

١ - كالقائلين بخلق القرآن بتأول .

٢ - والقادحين فى أصحاب النبى صلى الله عليه وسلم بما لا يكفرهم، وأما بما يوجب تكفيرهم فهم يكفرون

٣- والقائلين بأن الله سبحانه وتعالى جسم بلا كيف، وأما المصرحون بالجسمية المثبتون للوازمها من غير تستر (بالبلكفة) فهم يكفرون .

٤- ومن قال إنى أرى الله تعالى فى الدنيا وأكلمه شفاها، فللعلماء فيه آراء: والأصح أن يناقش: فإذا صرح بأنه يراه جسما تثبت له لوازم الأجسام من غير تستر بـ " بلا كيف "... وانه يراه رؤية حقيقية فهو كافر.

وإذا صرح بأنه .. بناء على دعوى المكالمة .. ينزل منصب النبوة فهو كافر .

وإذا تستر بـ " بلا كيف " وأنها رؤية غير حقيقية، وانه لا منصب نبوة فى هذه المكالمة، فلا نحكم بكفره، ويدخل فى حكم الابتداع فى الدين . " وكل بدعة ضلالة وكل ضلالة فى النار "....

والأصل فيه أن فى تكفير المسلم خطرا عظميا .

قال الشيخ تقى الدين رحمه الله:

وهى ورطة عظيمة وقع فيها خلق كثير من المتكلمين ومن المنسوبين إلى أهل السنة وأهل الحديث . ثم قال: والحق أنه لا يكفر أحد من أهل القبلة إلا بإنكار متواتر من الشريعة على صاحبها أفضل الصلاة . فانه حينئذ يكون مكذبا للشرع.

وعبر بعض أصحاب الأصول عن هذا بما معناه: من أنكر طريق إثبات الشرع:

كمن أنكر ورود مسألة ما فى الكتاب، أو فى السنة أو فى الإجماع، لم يكفر حتى يعرف، أما من أنكرها بعد الاعتراف بورودها فى طريق الشرع، فقد كفر [(١)] .

درجات من الكفر لا تحرج من الملة:

يقول صلى الله عليه وسلم " سباب المسلم فسوق، وقتاله كفر " متفق عليه

وقال صلى الله عليه وسلم " لا ترجعوا بعدى كفارا يضرب بعضكم رقاب بعض " متفق عليه . وقال صلى الله صلى عليه وسلم " أربع من كن فيه كان منافقا خالصا ومن كانت فيه خصلة منهن كان فيه خصلة من النفاق حتى يدعها: إذا حدث كذب واذا وعد أخلف، واذا عاهد غدر، واذا خاصم فجر " متفق عليه .

وقال صلى الله عليه وسلم " لا يزنى الزانى حين يزنى وهو مؤمن، ولا يسرق السارق حين يسرق وهو مؤمن، ولا يشرب الخمر حين يشربها وهو مؤمن "

وقال صلى الله عليه وسلم " بين المسلم والكافر ترك الصلاة " رواه مسلم .

وقال " من أتى كاهنا فصدقه أو أتى امرأة فى دبرها فقد كفر بما أنزل على محمد".

وقال " من حلف بغير الله فقد كفر " رواه الحاكم، وقال " ثنتان فى أمتى هما بهم كفر، الطعن فى الانساب والنياحة على الميت " ٠

وفى تفسير ذلك كله ذهب أهل السنة باتفاق إلى أن مرتكب الكبيرة من هذه الذنوب لا يكفر كفرا ينقل عن الملة بالكلية، إذ لو كان يكفر فى مثل هذه الذنوب كفرا ينقل عن الملة لكان حكمه القتل مرتدا فلا يقبل فى القاتل عفو ولى: ولا فى الزانى حد بالجلد، ولا فى السارق قطع ليد، وهلم جرا .. وهذا القول معلوم بطلانه وفساده بالضرورة من دين الإسلام، وهم أمام هذه الأحاديث وما يماثلها طائفتان:

---

(١) -انظر لذلك شرح الجلال الداونى على العقائد العضدية، وحواشيها وأصول الدين للبغدادى . ج٢ ص ٢٨ وما بعدها ٠ بتصرف.

طائفة تقول بأن الإيمان تصديق وإقراروعمل، يزيد وينقص، فهؤلاء يقولون فيمن فيهم هذه الأحاديث وأمثالها: إن كفرهم عملى لا اعتقادى فلا يخرج من الملة .

وطائفة تقول بأن الإيمان تصديق لا يزيد ولا ينقص فهؤلاء يقولون فيمن جاءت فيهم هذه الأحاديث وأمثالها: إن كفرهم مجازى غير حقيقى[1].

يقول ابن أبى العز شارح الطحاوية: " تجتمع فى المؤمن ولاية الله من وجه وعداوة من وجه، كما قد يكون فيه كفر وإيمان وشرك وتوحيد، وتقوى وفجور، ونفاق وإيمان .

وقال صلى الله عليه وسلم: " ثلاث من كن فيه كان منافقا خالصا، ومن كانت فيه خصلة منهن كانت فيه خصلة من النفاق حتى يدعها: إذا حدث كذب وإذا وعد أخلف، وإذا خاصم فجر " فالطاعات من شعب الإيمان، والمعاصى من شعب الكفر، وإن كان رأس الكفر الجحود، ورأس شعب الإيمان التصديق "

وإذن فهى كما قلنا درجات من الكفر لا تخرج من الملة

والأجدر أن يقال:

مرتكب هذه الأمور إما أن يرتكبها مستحلا لها فقد أنكر معلوما من الدين بالضرورة فيكون ما فعله كفرا صراحا.

وإما أن يرتكبها مقرا بحرمتها، فكفره باعتباره المآل، إن أصر على ارتكاب هذه الكبائر، وداوم عليها، فان الآثام تتكاثر على قلب العبد مثل الحصير: عودا عودا، حتى يسود، فيختم عليه، والرسول باعتبار منصبه فى الدعوة والتربية يعالج نفوس البشر ويلفت أنظارهم إلى ما يؤولون إليه .

بواعث الإلحاد:

هناك بواعث كثيرة للإلحاد ٠

ربما نقول إن الباعث إليه يتصل برغبة الإنسان فى الانكباب على شهواته حيث يجد فى الدين رادعا له عن ذلك.

---

(١) - انظر شرح الطحاوية ص ٢٢٥ - ٢٢٧ .

وربما نقول إن الباعث إليه يتصل بالرغبة فى الوصول إلى موضع السلطة فى شعب يمثل فيه الدين عنصرا قويا من عناصر المقاومة لهذه الرغبة .

وربما نقول إن الباعث إليه يتصل بالرغبة فى التخلص من بعض المؤسسات الدينية كالكنيسة أو ما يشابهها .

وربما نقول إن الباعث إليه يتصل بالرغبة فى زعامة فكرية جديدة يحول الدين الصحيح دون ظهورها.

هذه البواعث كلها قائمة، وقد يبدو لبعض الباحثين بواعث أخرى أكثر تنوعا وأدق تفصيلا .. ولكن الباعث الأساسى فى رأيى الذى ينبغى إظهاره فى هذا المقام يتضح لنا من النظر فى جوهر الدين .

وليس من المبالغة فى شئ أن نقول إن جوهر الدين هو التسليم لله، وبعبارة أخرى " الاتباع " لله .

وبعبارة أكثر وضوحا نقول: إن منشأ الدين يأتى كجواب على شعور الإنسان بجهله إزاء طبيعة الوجود وبدايته وغايته، وموقع الإنسان فى هذا الوجود، وكجواب على تطلع الإنسان لإزاحة هذا الجهل

وهنا يأتى الدين: يتلقى فيه الإنسان الجواب على تساؤله وتطلعه، ويتبع الإنسان فيه ما يتلقاه عن الوحى .

إن الإنسان بقصوره العقلى يجهل أصول المشكلات التى يواجهها:

مشكلة الوجود بدايته ونهايته وغايته

مشكلة المعرفة: إمكانها، وطبيعتها وأدواتها

مشكلة القيم: الحق والباطل والخير والشر، والنفع والضر والشقاء والسعادة

وهو مع هذا الجهل يتطلع فى شوق عارم إلى معرفة الحقيقة التى يجهلها •

وعند هذه النقطة يفترق الحال بين المؤمن المتدين بدين الله، وبين الملحد = (المتدين – رغم أنفه – بدين وضعى)

فالمتدين بدين الله يتلقى المعرفة والتوجيه من الله مسلما به، متبعا له .

والملحد لا يرضى بهذا التلقى، والاتباع، وإنما يبتدع المعرفة والتوجيه، ويحاول أن يصل إليها بنفسه - مع قصوره - أو أن يصل إليها من غير طريق الله .

وخلاصة القول فى بواعث الإيمان بالله: إنها شعور بالجهل إزاء المشاكل الكبرى، وتطلع إلى حلها، واتباع الحل الذى يأتى من الوحى الصحيح .

وفى المقابل فإن خلاصة القول فى بواعث الإلحاد: أنها شعور بالجهل إزاء المشاكل الكبرى، وتطلع إلى حلها، وابتداع الحل من مصدر غير الوحى الصحيح .

وإذن فمركز الدائرة فى التفرقة بين الإيمان بالله ورسوله وبين الإلحاد هو عنصر الاتباع لله ورسوله نجده فى جانب الإيمان، وعنصر الابتداع والغرور والاستقلال الكاذب نجده فى جانب الإلحاد.

أهداف الإلحاد:

من الناحية السلبية تتلخص أهداف الإلحاد فى أمرين:

١- إنكار الإيمان بالله سبحانه وتعالى .

٢- إنكار الإيمان برسوله صلى الله عليه وسلم .

أما من الناحية الإيجابية فتتلخص أهدافه فى:

نصب أديان وضعية مستمدة من الإنسان لا من الوحى. وهذا ما كشف عنه القرآن الكريم فى قوله تعالى: (أفرأيت من اتخذ إلهه هواه)

وقوله تعالى:(واتخذوا من دون الله آلهة لعلهم ينصرون، لا يستطيعون نصرهم وهم لهم جند محضرون) .

وتتوافر لهذه الأديان الوضعية (الإلحادية) الخصائص الرئيسية التى للدين بصفة عامة، والتى أنكر الإلحاد الدين من أجلها، وهذا يعنى أن الإلحاد المعاصر - وهو يهاجم الدين لم يفعل إلا أن استبدل دينا بدين .

استبدل بالدين الصادر من الوحى (من الله الحق) دينا صادرا من الإنسان .

وهذا فى حد ذاته كاف فى نقض الإلحاد المعاصر، لأن فيه فضحا للكذب والدجل الذى ينطوى عليه موقفه من إنكار الدين

منهج للرد على الإلحاد المعاصر

فى نظرة استقرائية أكثر شمولا وجدنا الإلحاد المعاصر يقوم فى مجموعه على ادعاء الاستناد إلى العلم التجريبى والفلسفة العلمية، وينطلق من أربع قواعد:

إنكار الغيبيات

الزعم بكفاية القوانين الطبيعية بديلا عن القول بوجود الله

الزعم بكفاية العلم فى مجال المعرفة

الزعم بكفاية العلم فى مجال القيم

وقد تعرضنا لإسقاط هذه القواعد وما تقوم عليه فى كتابنا بعنوان "الفكر المعاصر فى ضوء العقيدة الإسلامية" الذى خصصناه لسد ثغرة "علم الكلام المعاصر فى جانبه الدفاعى"

تم والحمد لله رب العالمين

والصلاة والسلام على رسوله الكريم وعلى آله وصحبه أجمعين.

الفهرس

الباب الرابع الآخرة